

مقدمة في
الفلسفة العامة

الدكتور محمد هوري
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مقدمة في الفلسفة العامة

الطبعة التاسعة مزيّدة ومنقحة

١٩٨٩

دار الثقافة للنشر والتوزيع
م. شافع سيف الدين المهراف - القاهرة
ت ٩٠٤٦٩٦

تقديم الطبعة الاولى

هذه الـ «مقدمة في الفلسفة العامة» ليست إلا تعريفاً عاماً بالفلسفة وموضوعاتها، كتبت الى فريقين من القراء : الى القارئ غير المتخصص وإلى القارئ المتخصص في أول طريق التفلسف، وهي في هذا وذاك لم يقصد من ورائها الا إعطاء فكرة ما عن الفلسفة، ستكون من غير شك فكرة سريعة، عامة، ناقصة، واسكتها لن تخلو مع ذلك من بعض «الوقفات» الأملية التي أملتها بعض «المواقف».

وقد يمر القارئ العام بهذه «المواقف» مر الكرام، متأثراً في هذا بما يكون قد سمعه عن الفلسفة من العامة وأشياء العامة من أنها مجرد كلام في الهواء. ولـ «اسكتنا» لأنك الا أن ندعو هذا القارئ الى عدم القاء الكلام هكذا على عواهنه وإلى أن يتعمق ما كتب حتى يقتنع بما تؤمن به نحن إيماناً راسخاً، وهو : أن الفلسفة ليست في نهاية المطاف إلا مجموعة من «المواقف» تنتج بكيان الإنسان، ويميشها في نفسه، ويتعمق مفزاهها، ثم يعبر عن هذا كله تعبيراً كلياً يجعله يحفل بالكليات ولا يقف عند الجزئيات. فيتناقص مثلاً وجوده الإنساني بصفة عامة، ومركزه من الوجود العام حوله، وكيفية معرفته له وعلاقته بأشباهه من الناس... الخ.

وبعد، فقد تم تأليف هذا الكتاب في ظروف عصيبة أيام الغزو البريطاني الفراسي — الصهيوني على مصر. ومن خلال هذا الاعتداء الوحشي على أرض الوطن أتيح للإنسانية أن تتعمق معنيين مختلفين للإنسان : الإنسان الذئب الذي يلقي بكل القيم الإنسانية وراء ظهره في سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير في صورة وحشية، والإنسان الذي يؤمن بحقه في حياة حرة كريمة، ويؤمن بالإنسانية وقيمها السامية، ويعيش هذه القيم في ذاته، ويدافع عنها الآخر رمق فيه

والصورة الاولى للانسانية تمثل المستعمر وهو يلفظ آخر أنفاسه ، أما الصورة الثانية فتتمثل لإنسان الغد ، الغد القريب ، الذى يرفرف عليه الحب والرفاهية والسلام ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل جيداً هاتين الصورتين للإنسان، ومن واجبه كذلك أن يتخذ بإزاءهما موقفاً .

ونحن لا ندعى أن هذه الـ « مقدمة فى الفلسفة العامة » التى لم تكتب إلا للطالب المبتدىء ستخدم هذا الغرض السياسى . ولكن لا يسعنا هنا إلا أن ننبه الطالب إلى أن بحر الفلسفة واسع ، أوسع مما يتصور القارئ العابر . وعندما يحين الوقت الذى يسمح له بالتحوض فيه سيكون بوسعنا أن يصل بين أشياء وأفكار تبدو له الآن . بعيدة الصلة . حينئذ سيستطيع الطالب أن يقطن إلى أهمية الجانب السياسى — على الأقل ذلك الجانب الذى يتعرض لمفهوم الإنسان — فى تفكيره الفلسفى بوجه عام . حينئذ ستتضح له صلة الفلسفة بالحياة أكثر وأكثر .

القاهرة — ٥ نوفمبر سنة ١٩٥٦ .

ي . هـ

تقديم الطبعة الرابعة

رأيت وأنا أقدم هذه الطبعة الرابعة من « المقدمة » للقارىء العربى أن أبرز قيمة الدراسات الإنسانية بعامة والفلسفية منها بخاصة فى هذه المرحلة من مراحل تطور مجتمعه العربى . أبرزها لطاقتين : أولاً ، لطائفة الطلبة والطالبات الذين يجدون أنفسهم . فور انتهائهم من المرحلة الثانوية ، طوعاً أو كرهاً ، على أعتاب التخصص فى أمثال هذه الدراسات ، وليس لديهم ثقة كبيرة فى قيمتها ، فيستبد الجزع ببعضهم حتى يفسد عليهم حياتهم كلها . وقد يستمر هذا الجزع طوال سنى الدراسة الجامعية ، وإلى ما بعد التخرج فى الجامعة أيضاً . فتتخسر الأمة مجموعة هائلة من شبابها المثقفين . يكونون قد حرموا متعة الإقبال على العمل والحياة ، وفقدوا تلك الطاقة التى نحس الآن — أكثر من أى وقت مضى — ضرورة استمرارها فى الشباب ، فتتطفئ فى أيديهم الشعلة التى كان عليهم أن يسلبوها إلى الأجيال القادمة . وثانياً ، لطائفة كبيرة من العامة ، أو المثقفين الذين تخصصوا فى دراسات أخرى غير هذه الدراسات الإنسانية ، تدفعهم عدم درايتهم بها إلى تجاهل قيمتها . ومن ثم ، نجدهم يرددون دائماً أن هذه الدراسات كلامية لا فائدة ترجى من ورائها . وأن القيمة فى الدراسات التجريبية العملية التى تلائم وحدها روح العصر .

إلى هؤلاء وأولئك أوجه الحديث فأقول :

ليس من المصلحة فى شيء أن ترسخ هذه الفكرة الخاطئة عن الدراسات الإنسانية فى أذهان البعض منا . فالعصر الذى نعيش فيه ليس فقط عصر العلم ، بل هو أولاً وقبل كل شيء عصر الشعوب . وإذا كان العلم هذه الفائدة الكبرى التى تجعله مسئولاً عن رفاهية الشعوب وتقدمها الحضارى والاقتصادى ،

فإن وعى هذه الشعوب — ذلك الوعى الذى كثيراً ما يصنع المعجزات — لا يستطيع العلم معه شيئاً . ومن ثم ، يترك للدراسات الإنسانية مهمة صقله ولشكيله .

إن كل فرد منا بحاجة إلى أن يعرف نفسه ، كما أوصانا بذلك سقراط . وكل دولة فى المجتمع العربى بحاجة كذلك إلى أن تعرف نفسها . والدراسات الإنسانية الفلسفية هى وحدها التى تستطيع أن تقدم لنا هذا النوع من المعرفة الذى لا نلتقى به فى العمل . فتعرفنا بتاريخنا ومجتمعنا : الظروف المحيطة به ، والتيارات الاجتماعية السائدة فيه . والاتجاه الفلسفى الذى يوحده نظراته العامة إلى الحياة ، والعقائد الروحية التى يؤمن بها وتقدم لنا جميعاً ، فضلاً عن ذلك كله ، لونا من الثقافة العامة يعوزنا ، ويعوز العلماء المتخصصين أنفسهم ، ويسرى تياره فينا فيربطنا كلها فى خيط واحد نتعرف عليه فيما بيننا وبين أنفسنا ، ويتعرف عليه الغريب عنا ، يجده واضحاً بيننا كلها ، فى العالم والأديب ، فى أستاذ الجامعة ورجل الشارع على السواء .

وبالإضافة إلى هذا وذاك ، فإن هذه الدراسات هى التى تخطط لحياتنا الإنسانية كلها ، وتشعر كل فرد منا بأنه إنسان ، وما أعظمها من مهمة ! فنحن محتاجون لذل ليس فقط إلى تخطيط من الناحية العلمية بل إلى تخطيط آخر فى ناحية ثقافتنا الإنسانية العامة أيضاً . وعلينا أن نتذكر دائماً أن الأمم التى سبقتنا فى مضمار الحضارة قد لجأت إلى هذين اللونين من التخطيط ، ولم تهتم بأحدهما على حساب الآخر ، وذلك لأنها تؤمن كما تؤمن نحن بأن مهمة بناء البشر لا تقل — إن لم تزد — عن مهمة بناء المصانع .

من أجل ذلك كله ، آمل أن لا يخطئ الشباب فهم الدعوة إلى ملاحقة الركب العلمى — وهى دعوة واجبة مشروعة — فيفهمون من ورائها أنها دعوة إلى التقليل من قيمة الدراسات الإنسانية ، فما أحسب أن أحداً قصد إلى هذا المعنى أبداً .

وبعد، فلا يفوتنى فى تقديم هذه الطبعة الرابعة من الكتاب أن أنوه بالتعديلات
الكثيرة التى رأيت إضافتها ، بعد أن أملى على ذلك ممارسة تدريسه سنوات
متعاقبة لطلبة الجامعات طبع أثناءها الكتاب طبعات ثلاث .

كما لا يفوتنى أن أشير إلى إضافة الباب الرابع ، وهو « فاتحة فى علم الأخلاق » ،
إلى الكتاب الذى يشتمل على دراسة فى « مبحث القيم » ، وهو المبحث الذى
أمل أن تتجه الدراسات الأخلاقية فى بلادنا إليه ، بدلا من أن تدور فى الدائرة
القديمة المعروفة لعلم الأخلاق .

والله الموفق ؟

القاهرة فى يونيو ١٩٦٥

ى . هـ

To: www.al-mostafa.com

تقديم الطبعة الخامسة

طهر هذا الكتاب في أول صورة له عام ١٩٥٦ ، أثناء الغزو البريطاني —
الفرنسي — الصهيوني لأرضنا الطيبة . واليوم وأنا أقدم الطبعة الخامسة له في
صورته الجديدة ، لا بد أن أشير إلى أنه قد انقضى الآن خمسة عشر شهراً على
العدوان الصهيوني الذي وقع على الأرض العربية يوم ٥ يونية ١٩٦٧ ، لكن
الدرس الذي على الشباب العربي أن يعميه هو أنه كما انتصرنا على العدوان الأول
فإننا بعون الله سنتصر على هذا العدوان مثاني لابقوة إيماننا فحسب ، ولا بقوة
السلاح الذي وفرناه ومازلنا نوفره بعد الهزيمة التي حاقت بنا، بل بتعميق حياتنا
وأخذها مأخذ الجد .

ولا يعني هذا بطبيعة الحال أننا كنا نلهو طوال هذه السنوات، بل يعني أننا
لم نستطع أن نوضح لأنفسنا معالم الصورة كما ينبغي أن تتضح ، ولم نستطع أن
نتبع المنهج العلمي في معالجتنا لكثير من الأمور ، ولم نستطع أن نسير في الخط
الديمقراطي إلى نهايته ، ولم نستطع أن نعمق إطار حياتنا ، ولم نستطع أن نسلط
أضواء كافية على كثير من المفاهيم والمبادئ التي انتشرت في حياتنا ولم نستطع
أن نعمل في حياتنا وفي سلوكنا بوحى من قيمنا الأخلاقية والروحية، واستغرقنا
التفاصيل فلم نستطع أن ننظر نظرة شمولية إلى المجتمع ككل . وتوضيح معالم
الصورة ولاتباع المنهج العلمي في التفسير، والمضي بالأسلوب الديمقراطي إلى نهايته
وتعميق إطار حياتنا، وتحديد المفاهيم ، والعمل وفقاً للقيم الأخلاقية والروحية،
والنظرة الشمولية إلى المجتمع ، كل هذا تعلمنا إياه دراسة الفلسفة .

ولا أريد أصل من هذا إلى أن دراسة الفلسفة هي التي ستقننا من النكسة
التي حلت بنا ، أو إلى أنها هي التي سترفع عنا هذا الكابوس الجاثم على صدورنا

بل كل ما أبغيه هو أن أهدس إلى شبابنا بأنه لاخير فى مجتمعه تستغرقه حياته اليومية الجارية وتبعد به عن التأمل والتعمق واتباع الأسلوب العلمى فى التفكير والمنهج الديمقراطى فى الحياة ، وبأنه لاأمل فى شعب يضع عقله فى أذنيه كما قال عنه أمير الشعراء أحمد شوقى ، وبأنه إذا كنا نريد مواجهة حقيقية لما نحن فيه من بلاء فلا بد لنا من أن نقف من الأمر كله موقفا فلسفيا .

وسيجد طالب الدراسات الفلسفية فى هذا الكتاب شرحا للموقف الفلسفى وأبعاده وخطواته ، وتوضيحا لكثير من المفاهيم الفلسفية وموقف المذاهب المختلفة منها ، وقد يمر بها الآن مروراً عابراً . لكنى على ثقة من أنه عندما يراجع نفسه ، وينضج تفكيره فإنه سيفطن إلى أن ما يذكره الفلاسفة من آراء ليس بعيدا عن مشاكل المجتمع الذى يعيش فيه ، وإلى أن الفلسفة ليست تحليلقا فى الهواء بقدر ما هى تعميق للحياة وللمجتمع . سيفطن الشباب دائما فى مرحلة النضج العقلى إلى أن العالم يتجه إلى الفكر والتفلسف والتأمل فى الوقت الذى يتجه فيه إلى التصنيع والميكنة ، وإلى أن معركة الشعوب مع الحياة لا يحكمها تفوقها التكنولوجى فحسب ، بل مدارها دائما هو «الإنسان» الذى لا بد من أن يعمل عملا متصلا على صقل وعيه وتشكيله تشكيلا منهجيا سليما عن طريق الاستزادة من الدراسات الإنسانية بجميع فروعها .

والله الموفق

٣ سبتمبر سنة ١٩٦٨

ي . هـ

تقديم الطبعة السادسة

في هذا العصر الذي اكتسبت سيطرة الإنسان على الكون دلالة تجاوزت بها كل الآمال السابقة ، وجاءت في الوقت ذاته تحية لهذه الآمال عندما تحولت هذه السيطرة إلى قدرة من جانب الإنسان على إقناء هذا الكون وتحويله إلى رماذ ذرى ، في هذا العصر الذي غدا الفرد فيه مشغولا عن حياة الآخر وأمسى الآخر بل وأمسى المجتمع الإنسانى كله مشغولا عن حياة كل فرد منه ، أصبحت الحياة الإنسانية بحاجة إلى تبرير . وبفضل إكتشاف الموجات الكهربية المغناطيسية لم يعد وجود الفرد منا محصورا في مكان معين وزمان محدد، بل أصبح كل منا يشعر بأنه موجود في كل القارات وكل البحار . وأصبح كل منا يشارك بكيانه في وجود الآخر ، وكل الآخرين .

وهكذا تحول وجود الفرد في هذا العصر إلى وجود عام وأصبحت الحياة الجزئية للإنسان ممتدة بجذورها في حياة كلية ذات آفاق واسعة رحبة .

والفلسفة هي علم الوجود العام وهي أيضاً علم الحياة الكلية ، ومن هذه الناحية فإنها أصبحت تمثل بالنسبة إلى الإنسان المعاصر بعداً هاما من أبعاد وجوده ، ونافذة يطل منها على الوجود العام الذي التحم وجوده به التحاماً مباشراً .

وهذا التلاحم بين الوجود الخاص والوجود العام في هذا العصر الذي نعيش فيه لا يعنى أبدا تأخيا دوليا . إذ أنه لم يقم — ويا للأسف — إلا على أساس من التناقضات والصراعات ، صراعات بين الطبقات ، وصراعات قومية ، وصراعات إيديولوجية ، وكل هذه الصراعات بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان

لتطبيق وجوده وصقل وعيه ، وذلك ليتبين طريقة وسط كل هذه التناقضات ،
وليرضح لنفسه أولا أين يضع قدمه وماهى حدود مسئوليته فى إزالة الغبار من
طريقة وطريق الآخرين . وليست هذه الدعوة فى صميمها إلا دعوة للتفلسف .

وهذا الكتاب الذى أقدم الآن طبعته السادسة لأطمع من ورائه أن يخرج
القارئ العربى بتوضيح لإيديولوجيته أو باكتشاف طريقة الفكرى والفلسفى
إذ أن هذا مطلب كبير ينوء به كتاب صغير كمـذا موجه فى صميمه إلى طلاب
الدراسات الفلسفية فى السنة الأولى من دراستهم ، وهم لا يزالون على عتبة الطريق
لكننى بالرغم من هذا أطمع — فى غير قليل من الطموح — أن يكون كتابى
هذا إلى الناشئة خطوة على الطريق .

والله الموفق؟

ى . هـ

القاهرة فى فبراير ١٩٧٠

تقديم الطبعة السابعة

رأيت وأنا أقدم الطبعة السابعة من هذا الكتاب أن أضيف إليه فصلاً جديداً عن نظرية المعرفة في الماركسية ، وذلك ضمن إطار الفصل العام الذي عقدته في الكتاب حول الطريق الموصولة إلى المعرفة ، وتناولت فيه نظرة كل من العقليين والحسيين والحدسيين والبرهانيين والوجوديين إلى المعرفة وتأويل كل منهم للعالم وللإنسان وعلاقة كل منهما بالآخر . وذلك لأنني أعتقد أن الفلسفة الماركسية لا يمكن تجاهلها في كتاب في الفلسفة يقدم لطلبة وطالبات يعيشون في الثلث الأخير من القرن العشرين .

ولكن تناولنا الماركسية في هذا الكتاب لن يكون من زواياها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، بل سيكون فقط من زاوية نظرية المعرفة . وذلك لتتيح للطالب أن يقف على النتائج التي وصلت إليها الماركسية في هذا الباب وليقارن بينها وبين الفلسفات الأخرى .

نافذة أخرى يقوم هذا الكتاب في طبعته الجديدة بفتحها على أحد التيارات الفلسفية المعاصرة . وكلني أمل أن يتيح فتحها أمام الطالب والقارئ ما أتاحته النوافذ الأخرى التي أطلا منها في الطبعات السابقة من تنسم هواء جديد .

والله الموفق

فبراير سنة ١٩٧٢

ي . هـ

تقديم الطبعة الثامنة

في هذه الطبعة زيادات وتنقيحات . عالجتنا فيها بشيء من الإسهاب موضوع
المتباينة أو مبحث الوجود العام وتعرضنا لدراسة مفهوم « الحقيقة » في الثقافة
الإسلامية — في الباب الخاص بنظرية المعرفة — تقديرًا منا لدور الفكر الإسلامي
البارز بين الثقافات المتباينة .

ولما نرجو أن تنال هذه الطبعة من حسن قبول القراء والطلاب مما لقيته
الطبعات السابقة من الكتاب . والله الموفق ؟

ي. هـ.

القاهرة في أكتوبر ١٩٧٤ .

تقديم الطبعة التاسعة

تصدر هذه الطبعة مزيدة منقحة بالنسبة للطبعات السابقة لتؤكد اهتمام القارئ الكريم بمناحي الفكر الفلسفي وتياراته المتباينة .

ولما نرجو أن يكون في هذه الطبعة حافز على النظر الفلسفي والاهتمام بشواغل الروح تلك التي لا تنفصل عن جوهر الحياة الإنسانية الاصيل ، وأن يكون حظها من الديوع والانتشار وحسن القبول آية صادقة على عمق الرابطة التي تجمع بين المؤلف والقراء وعزاء لما بذل فيها من جهد .

والله الموفق ؟

المؤلف

ى. هـ.

مقدمة

١ - تعريفات مرفوضة :

البدء بتعريف العلم خطوة أولى جرى عليها المؤلفون في العلوم المختلفة .
ولكن البحث في التعريف مهمة شاقة عسيرة أدنى أن تكون الخطوة الأخيرة من
أن تكون الخطوة الأولى لأن الإنسان لا يصل إلى تحديد موضوع دراسته وتعريفه
تعريفاً جامعاً شاملاً إلا بعد أن يكون قد ألمّ بمختلف ميادينه ، ولس المشكلات
التي يعالجها . هذا فضلاً عن أن التعريف الذي يقدمه المؤلف للعلم الذي يبحث فيه
يظل دائماً صيغة جوفاء بعيدة عن روح القارىء ، ولا يمتزج أبداً بكيانه ،
ويظل العلم موضوع التعريف تبعاً لذلك في نظر القارىء . أو الطالب يمثل بناء من
المعرفة لا صلة بينه وبين الحياة التي يحياها . ولا تلبث الشقة بين هذا العلم والحياة
في الاتساع ، ومن ثم تفشل جميع المحاولات التي يبذلها بعد ذلك لتضييقها .

وإذا كان هذا الكلام يصدق مرة على العلوم بوجه عام وعلى التعريفات التي
يقدمها المؤلفون لها فإنه يصدق ألف مرة على العلوم الفلسفية التي كثيراً ما تتم
بأنها أبعد العلوم عن الحياة والتي تزيد التعريفات التي تقدم لها من اتساع الهوة
بينها وبين الحياة .

ولهذا فإنه بدلاً من أن أبدأ هنا بتعريف الفلسفة فإنني سأبدأ بتحذير أوجهه
إلى القارىء . ليرفض معنى بعض التعريفات المتداولة لها ، لأن ضررها من وجهة
نظري أكثر من نفعها .

وأول هذه التعريفات التي عرفت بها الفلسفة ذلك التعريف التقليدي الذي
عرفت فيه بأنها محبة الحكمة . وهو تعريف مشتق من كلمة فلسفة في اليونانية ،

وهى كلمة تنحل إلى كلمتين : كلمة « فيلن » ومعناها حب أو رغبة ، وكلمة « صوفيان » ومعناها حكمة . فهذا التعريف لا يشفى غليلنا في الوقوف على معنى الفلسفة وفي تقريبها إلى الأذهان . إذ أن الذى لا يعرف معنى الفلسفة لن يزداد معرفته بموضوعها إذا قيل له إن الفلسفة في تعريفها تعنى محبة الحكمة . وسيجد نفسه مسوقاً مرة أخرى إلى أن يسأل ، ما هى الحكمة التى تعرف بها الفلسفة ، وما المقصود بها ؟ وسيشعر قبل هذا وذاك أن تعريف الفلسفة بالحكمة أو بمحبتها لم يقرب الفلسفة منه ومن حياته .

وهناك تعريف ثان عرفته فيه الفلسفة بأنها البحث عن العلل البعيدة للظواهر ، وذلك فى مقابل العلم الذى هو بحث عن العلل القريبة لها . لكن الناس كثيراً ما يخطئون فهم العلل البعيدة . فإما أن يفهموا منها أنها العلل المستوردة الخفية الغامضة التى تسلمنا إلى قوى مجهولة . وإما أن يفهموها على أنها تعنى فقط العلل الروحية الدينية التى تسلمنا إلى علة العلل وهى الله ، وفى الحالة الأولى سنجعل من الفلسفة ضرباً من المجهول ورجماً بالغيب وتنشيطاً لخيال الإنسان وقدرته على التوهم ، وفى الثانية سنجعل منها هى والدين شيئاً واحداً . مع أن الفلسفة ليست هذا ولا ذاك ، وإنما هى بحث فى العلل البعيدة بمعنى أنها تتجه إلى تعميق الواقع وإلى الكشف عن أبعاده وأغواره التى لا تظهر على السطح . والعلل التى تبحث فيها الفلسفة بعيدة بهذا المعنى . بعيدة لا بمعنى أنها تبعد بنا عن الواقع وتلقى بنا خارج حدوده بل بعيدة بمعنى أنها تعمق لنا هذا الواقع وتكشف لنا عن مبادئه الدينية ، وبمعنى أنها تقدم لنا مجالات تعدى مجال العلوم الخاصة لأنها أكثر شمولاً وكليّة منه .

وثمة تعريف ثالث للفلسفة أراد بعض الكتاب أن يقابلوا فيه بينها وبين العلم أيضاً فذهبوا إلى أن العلم بحث فيما هو كائن co qui est فى حين أن الفلسفة بحث فيما ينبغى أن يكون co qui doit être وبهذا الاعتبار قيل إن مجال التفرقة بين

العلم والفلسفة أن العلم دراسة وصفية، descriptive، تقريرية في حين أن الفلسفة دراسة معيارية تقديرية أو تقويمية normative والعلوم المعيارية مثل علم المنطق الذى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم (وإن كان هذا التعريف لعلم المنطق أصبح مشكوكا فيه ولا يمثل فى شئ، الدراسات المنطقية المعاصرة وبناء على ذلك علينا أن نخرج المنطق من دائرة العلوم المعيارية) ، ومثل علم الأخلاق الذى يتناول ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الأخلاقى القويم ويبحث فى القيم الخلقية التى تزن بها سلوك الأفراد ومثل علم الجمال الذى يبحث فى القواعد التى تقوم بها العمل الفنى وفى العناصر والقيم التى يجب أن تتوفر فى الإنتاج الفنى لىكون جميلا .

لكن السؤال الذى علينا أن نسأله لأنفسنا هو : هل الفلسفة كلها دراسة معيارية ؟ هل يجوز لنا أن نرجع كل المباحث الفلسفية والميتافيزيقية إلى مبحث واحد فقط هو مبحث القيم ؟ الحق أنه لايجوز لنا هذا ، وفضلا عن ذلك ، فإن الدراسات الفلسفية المعاصرة ليست إلا دراسات وصفية لعلاقة الإنسان بالكون فى مجال الإدراك ومجال علاقة الفرد بالآخرين ومجال علاقة الفرد بالمجتمع . وعندما يعرض الفلاسفة المعاصرون للقيم الأخلاقية والجمالية فإنه يدلى برأيه حولها دون أن يخطر بباله أنها دراسة منفصلة عن دراسته الفلسفية الصميمة .

ولهذا فإن الفصل بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ليس قاطعا كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان ، والحدود القائمة بين الميدانين لا يمكن أن تمثل حواجز دقيقة . وذلك لأن ميدان ما ينبغى أن يكون لا يمكن أن يكون منفصلا تماما عن ميدان ما هو كائن ، وإلا لجاء فارغا بعيداً عن الواقع ولا تصرف الناس عنه يائسين .

ومن الأنوال الشائعة التى يريد أصحابها بها أن يقربوا الفلسفة إلى أذهان الناس قول بعضهم مثلاً إن « الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم » ، وهذا القول نجد

أنفسنا مضطرين أرسناً إلى رفضه ، وذلك لأنه يصور الفلسفة تصوراً خاطئاً ، باعتبارها وعاء كبيراً يضم سائر العلوم أو باعتبارها عربة تحمل النتائج التى وصل إليها العلم ، ويصور مهمة الفيلسوف تصويراً خاطئاً أيضاً باعتبار أنه ليس من حقه أن يتكلم إلا بعد أن يفرغ العالم التجريبي من بحوثه. هذا التصوير الخاطيء للفلسفة والفيلسوف يرجع إلى عدم القدرة على التمييز بين نقطة البدء التى يتخذها العالم ونقطة بدء الفيلسوف : فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى السكون نظرة كلية والعالم يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة . فالاختلاف بينهما إذن اختلاف فى نقطة البدء التى يبدأ منها الفيلسوف . وذلك لأن نقطة بدء الفيلسوف نقطة مستقلة خاصة به وحده . حقاً إن الفيلسوف يسترشد بالنتائج التى وصل إليها العلم فى عصره . وليس هذا فقط ، بل إن الفيلسوف هو ابن عصره تماماً ، ليس فقط من ناحية التيارات العلمية السائدة فيه بل من ناحية التيارات السياسية والأدبية والفنية والاجتماعية والاقتصادية التى تطبع العصر الذى يعيش فيه . لكن هذا لا يؤدي أبداً إلى أن يتخذ الفيلسوف نقطة بدئه حيث ينتهى كل أصحاب هذه التيارات .

إن طبيعة الدراسة الفلسفية توصف بأنها كلية لا باعتبار أنها حاصلة أو حاصل جمع بعض النظرات الجزئية الخاصة التى يستقل بها العلماء التجريبيون أو غيرهم بل باعتبار أنها تمثل زاوية شمولية يطل منها الفيلسوف على الوجود والحياة ولا يشاركه فيها الآخرون .

وهناك اتجاه آخر يختلف عن كل ما سبق من اتجاهات وآراء حول موضوع الفلسفة يريد فيه أصحابه أن يحددوا بين الفلسفة والعلم بطريقة أو أخرى ، بحيث تصبح الفلسفة مجرد تحليل لما يقوله العلماء فى علومهم عن السكون والإنسان وبحيث يصبح الفيلسوف ولا عمل له إلا تحليل الألفاظ التى يستخدمها العلماء فى بحوثهم تحيلاً من نوع خاص تنقطع فيه الصلة بين اللفظ ومدلوله والإسم

والمسمى . واسمنا نريد هنا الرد على هذا الاتجاه الصوري الشكلي في دراسة الفلسفة والعلم . لسكننا تشير هنا لآليه من زاوية واحدة فقط هي التي تمناها بصفة خاصة ، وهي زاوية التوحيد بين الفلسفة والعلم ، باعتبار أنها تابعة له وباعتبار أنه ليس لها موضوع مستقل عن موضوعه . وهذا من وجهة نظرنا غير صحيح . فالفلسفة لها ميدانها المستقل . ولا يمكن أن تقنع بأن تعيش « في الظل » على هامش شروح العلم وقضاياها . ويمكن أيضا أن تقنع بأن تعيش على فئات مائدة العلماء .

وعندما نقول بهذا الرأي فإننا لا نقول به من قبيل الخطرسة الفارغة ، ولا من قبيل الزهو بشيء . نملكه ونحرص على ألا يفلت من أيدينا وإنما نقول به لأننا نعتقد حقا أن الفلسفة ستظل مستقلة عن العلم .

أخيرا فملينا أن نحذر القارىء من هذا الفهم الشائع عن الفلسفة بأنها دراسة « نظرية » تقوم على التأمل وأنه لا شأن لها بدنيا الأفعال الواقعية التي تحدث تغييرا في الوسط المحيط بها . فإذا كانت الفلسفة دراسة نظرية تأملية فليس معنى هذا أنها لا تتخذ من دنيا الأفعال ومن دنيا الواقع « موضوعا لها » . وليس معناه أن الفلاسفة — أو بعضهم على الأقل — لا يتخذون من الفعل وسيلة للتأثير في الواقع . فالتأمل الذي يتخذ منه الفيلسوف منهجا ليس تأملا يدور فقط في حياته الباطنية الشعورية ، بل قد يتأمل في الخارج ويتخذ من الحياة المادية الواقعية موضوعا لتأمله .

* * *

٢ - الموقف الفلسفي :

علينا إذن أن نرفض البدء بتعريف الفلسفة فالفلسف في رأينا موقف من الحياة تفسده أية محاولة لتعريفه .

إن الإنسان كل إنسان ، موجود في العالم أو الحياة بطبيعته ولم تفلح تأملات بعض الفلاسفة في أن تفصل بينه وبين العالم أو الحياة فأولى هؤلاء الفلاسفة

إذن أن يجعلوا موضوع تأملاتهم الحياة نفسها ، ووجود الإنسان في هذه الحياة ،
والديالكتيك القائم بينهما ، بدلاً من أن يقيموا الحواجز بين الإثنين . والفلاسفة
في هذا لا يختلفون عن الرجل العادى الذى يجعل هو الآخر موضوع تفكيره
الحياة . ولكن للفلاسفة معالجتهم الخاصة ونظراتهم الخاصة ومنهجهم الخاص
في فهم الحياة . وهذه المعالجة وتلك النظرة وهذا المنهج هو ما نطلق عليه اسم
« الموقف الفلسفى » .

لكن ماذا سبيلنا إلى التعرف على هذا الموقف الفلسفى وماهى خطتنا
في تناوله والاقتراب منه ؟

أمننا طريقان :

الطريق الأول ووسيلتنا فيه ستمثل في تعميق الحياة . وذلك لأنه مادامت
الفلسفة في نظرنا موقفاً من الحياة فلا بد أن نفهم الحياة نفسها ونقف على مستوياتها
وهذا ما سيقوم به أولاً . والطريق الثانى ووسيلتنا فيه ستكون فهمنا لمعنى الحكمة
وذلك لأنه مادامت الفلسفة هى محبة الحكمة ، فعلى أن نفهم معنى الحكمة التى
تقوم عليها دراسة الفلسفة . وهنا سنجد أنفسنا مضطرين إلى التفرقة بين الحكمة
في معناها الشائع وهى الحكمة العملية والحكمة التى تعتمد عليها الفلسفة وهى
الحكمة النظرية .

(أ) الطريق الأول : مستويات الحياة :

نستطيع أن نميز في الحياة التى يحياها كل منا ثلاثة مستويات : فى المستوى
الأول نجد الفرد منصرفاً إلى تدبير أمور حياته العملية . ومعالجة مشاكله اليومية
الجارية : أمور معاشه ومعاملاته وعلاقاته مع الناس .

غير أن الإنسان ، مهتم^١ بأشياء ثنائية من ضحالة ، لا يكتفى عادة بالوقوف
عند هذا المستوى . إذا أنه يسعى بطبيعته إلى تكوين مجموعة من المبادئ التى

يسرشد بها في حياته الشخصية ، أو مجموعة من المعتقدات الخاصة التي تمثل الزاوية التي ينظر من خلالها إلى الـكون والحياة . فهو يؤمن مثلاً بوجود إله يخشاه ويخشى عقابه ويراعيه في أقواله وأفعاله ومعاملاته ، ويؤمن بالفضيلة ، وبأن مطالب الروح أسعى من مطالب الجسد ، وبكرامة الإنسان ، وبالمبادئ الديمقراطية التي تجعل الناس متساوين في الحقوق والواجبات وبمبدأ تسكافو القرص ، وبمبدأ العدالة في توزيع الإنتاج ، وبالإشترابية الخ . وقد يؤمن بعكس هذه المبادئ تماماً . المهم أن هذه المبادئ هي التي نطلق عليها في اللغة الدارجة « الفلسفة الخاصة » بكل إنسان ، وهي تمثل الزاوية التي ينظر من خلالها إلى الحياة وتمثل في الوقت نفسه المستوى الثاني من مستويات الحياة .

وغالبية الناس يقفون عند هذين المستويين من مستويات الحياة . فهم منصرفون إلى تدبير معاشهم ، مشغولون في معركة الحياة ، وهم — بالإضافة إلى هذا — ينتجعون في تكوين مجموعة من المبادئ والمعتقدات الشخصية التي تعينهم على التفلسف في الحياة بالمعنى الدارج لهذه الكلمة .

بيد أن طائفة منهم قد تقلقهم مجموعة هذه المبادئ والمعتقدات الخاصة أو بعضها على الأقل إلى درجة لا يملكون بعدها إلا أن يبحثوا عن تأصيل نظري لها ، وأن يفتشوا عن الأسس والمقومات النظرية التي تدعمها . وفي هذه المرحلة أو المستوى ، يصبح الإنسان باحثاً في علم الفلسفة ، ويصل إلى المستوى الثالث من مستويات تفكير الإنسان في الحياة . فالإنسان هنا قد يعتقد في وجود الله ، وقد يمثل هذا المعتقد محور حياته وأساس نظراته إلى الـكون ، ولكنه في هذا كله لن يكون إلا صاحب فلسفة خاصة ، وسيقف بها عند المستوى الثاني الذي أشرنا إليه . وهو لن يبلغ المستوى الثالث ، ولن يصبح باحثاً في الفلسفة حقاً إلا إذا أفلقت مشكلة وجود الله بدرجة ذاتية دفعته دفعا إلى أن يفتش عن الأسس النظرية التي تدعم هذا المعتقد ، وإلى أن يقرأ كل ما كتبه الفلاسفة والمفكرون حول مشكلة وجود الله . والإنسان هنا يكون ذا فلسفة خاصة في الحياة إذا اعتقد

مثلاً أن مطالب الروح اسمى من مطالب الجسد اعتقاد ألم يكلف نفسه معه مشكلة البحث فيه . لكنه يصبح باحثاً في علم الفلسفة إذا أفلقته هذه المشكلة بدرجة كافية، فراح يستقصى الأسس النظرية التي يقوم عليها هذا المعتقد، فخره هذا إلى البحث في مشكلة الصلة بين النفس والجسد مثلاً ، واهتدى أخيراً إلى أن يضع يده على الأصول الفلسفية التي تثبت اعتقاده الخاص هذا ، بحيث يتحول الاعتقاد ، إلى « إيمان » من حيث أن الإيمان أكثر ثبوتاً و يقيناً من مجرد الاعتقاد ، والمسألة شبيهة بهذا إذا قارنا المبادئ الأخلاقية الخاصة التي يعتقدها كل منا في حياته بالبحث عن الأسس والنظريات التي تدعم هذه المبادئ الأخلاقية الخاصة على نحو تتحول معه هذه المبادئ الخاصة إلى مثل عليا ترسخ في نفس الإنسان ، وترسمها في سلوكه وهو على علم تام بكل مقوماتها النظرية .

ومن هذا نرى أن البحث في الفلسفة هو أولاً وقبل كل شيء موقف من الحياة ، وهو يمثل أحد مستويات تفكير الإنسان في هذه الحياة .

والمهم أن فهمنا لمستويات الحياة على هذا النحو لم يؤد إلى ابتعادنا عن الحياة، بل أدى على العكس من ذلك إلى تعميق هذه الحياة والإيغال فيها ، وعدم الاكتفاء بالوقوف على سطحها أو على قشرتها الخارجية على نحو ما يفعل الرجل العادى منها . وهذا معناه أن الموقف الفلسفى ليس في حقيقته إلا أحد مستويات الحياة . ومخناها أيضاً أن الفلسفة ليست ولا يمكن أن تكون بحال من الأحوال تخليقاً بعيداً عن الحياة ، بل هى إيغال فيها وتعميق لها . فقد بلغ من فرط تعلق الفيلسوف بالحياة وإقباله عليها أن حاول تعميقها واكتشاف أبعادها الغائرة، وبلغ من حبه للواقع أن قدم لنا بصدده معانى لا تتكشف أمام النظرة السطحية للعجولة ولكننا نتفق على أنها معانى ضرورية لفهم الواقع على حقيقته .

خذ مثلاً واقع الأمة العربية في عصرنا . فمن ذا الذى سيزعم أن واقعك أنت كإنسان عربى — أيها القارىء — يقتصر في مفهومه على الواقع الشخصى

الفردى الذى يصادفك فى حياتك اليومية الجارية ، وينحصر فى هذا الوقع المادى الذى يتمثل فى هذه الأشياء الجارية المبهثرة أمامك ؟ إن واقعك الذى تعيش فيه أيها القارىء وواقع كل عرب لا بد وأن يتضمن مجموعة المبادئ الشريفة التى يدافع عنها الإنسان العربى المعاصر ، ولا بد وأن يشتمل على مجموعة القيم التى تؤمن بها ويؤمن بها الإنسان العربى المعاصر وتدافع ويدافع عنها أمام بربرية الاستعمار والاستعمار الحديث بجميع أشكاله ، وإذا حاولت من جانبك أن توصل هذه المبادئ وتلك القيم وتبحث عن أصولها النظرية فستقف من حياتك موقف فلسفى .

(ب) الطريق الثانى : الحكمة العملية والحكمة النظرية :

وبوسعنا أيضاً أن نفهم الموقف الفلسفى باتباع طريق آخر يقوم على التفرقة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية .

فالحكيم فى اللغة الدراجة يعنى الشخص الذى يحسن تدبير أمور حياته اليومية الجارية . لكن الحكمة التى يلجأ إليها الإنسان هنا هى الحكمة العملية التى لا تعنى شيئاً سوى حسن التصرف فى الحياة . أما الحكمة التى نعنينا فى الفلسفة فهى حكمة نظرية طابعها التأويل والبحث النظرى، وعن طريق مقابلتنا للحكمة العملية بالحكمة النظرية سنستطيع أن نفهم الموقف الفلسفى من طريق آخر غير الطريق الذى سلكناه فى حديثنا عن مستويات الحياة .

ولعل أهم ما تتصف به الحكمة العملية أنها حكمة جزئية وذلك فى مقابل الصفة الكلية التى تتميز الحكمة النظرية . وبعبارة أخرى فإن الطابع الرئيسى الذى يتميز به الإنسان فى بحثه عن الحكمة النظرية هو الطابع الكلى . وذلك فى مقابل الطابع الجزئى الذى يميز الإنسان فى موقفه العادى من الحياة أو — والمعنى واحد — الذى يميز الإنسان فى ممارسته للحكمة العملية .

ذلك أن المشا كل التى نلتقى بها فى حياتنا اليومية الجارية مشا كل ممعنة فى جريتها

وخصيـبـتـها . والرجـل العادى (ونعنى به كلامنا فى حياـته العادىة الـيومىة) يتـصف بأنه حـكـيم فى حياـته إذا أحسن التصرف فى تلك المشا كل الجزئىة التى تعرض له فى حياـته ، وتبرز أمامه من آن لآخر من غير أن يكون بينها رباط واحد ، أو تجمع بينها نظرة موحدة . فرب الأسرة الذى يمضى يومه فى معالجة مشاكل معاشه وطعامه . ومشاكل وظيفته ، ومشاكل علاقـاته بالناس ، ومشاكل أولاده بالمـدارس .. الخ ، لا يستطيع أن نقول عنه إنه ينظر نظرة كلية إلى الحياة . وذلك لأن هذه المشا كل متفرقة ، تنتمى إلى أكثر من قطاع واحد من قطاعات الحياة ، ولأنه يقوم بحل الواحدة منها تلو الأخرى ، فى يسر مرة ، وفى كثير من العنت مرات ، ولـسـكـنه ، على أى حال ، لا يقوم بحلها إلا حينما اتفق وكـلـها برزت إحداهما أمامه فى طريق حياـته .

وليس من شك فى أن الاستغراق فى حل هذه الاشتات من المشا كل الجزئىة من شأنه أن ينسج حول الإنسان غشاوة تحجب عنه الرؤية ، وتضيق من أفق حياـته . ولـسـكـن الرجل العادى كثيراً ما يجد مخرجاً من هذا الأفق الضيق وهذا المستوى الممغن فى جزئىته ، إلى أفق أكثر رحابة وأكثر كلية عندما يحاول أن يفلسف حياـته مسترشداً ببعض المبادئ والمعتقدات الخاصة ، وذلك لأنه بدلا من أن يتخذ من حياـته الفردية ومشاكل حياـته الشخصية محورا لتفكيره كما كان الحال فى المستوى الأول ، نجده فى هذا المستوى الثانى يتحدث عن مبادئ ومعتقدات ويدلى بتفـرات لها مسحة كلية ولها طابع العمومية . لـسـكـن هذه المبادئ والمعتقدات مازالت مبادئ خاصة بالفرد ، وما زالت فى هذا المستوى الثانى معتقدات شخصية لم تبلغ بعد درجة المبادئ والمعتقدات الكلية التى يطبقها الفرد على كل الناس ، ولم يفتش الفرد لها بعد عن الأسس والدعائم النظرية الكلية التى تقوّمها . ولذلك فـنـسـتـطيع أن نقول عنها إنها جزئىة — كلية . أما المسائل التى تتناولها الحكمة النظرية أو الفلسفة فمن الطبيعى أن تكون أكثر كلية لأنها تبحث عن الأسس

والأصول النظرية الكلية التي تقوم عليها المعتقدات الخاصة ولأنها تتناول الوجود ككل أو الحياة ككل والإنسان ككل وقيمة الوجود الإنساني بعمامة ، وعلاقة الإنسان ككل أو علاقة عقله بالكون حوله وكيفية إدراكه له ، وبمجموعة المثل العليا الكلية التي ترسمها الناس في حياتهم .. الخ .

وهكذا نرى أن الحكمة العملية جزئية ، وذلك في مقابل الحكمة النظرية التي تتميز بطابعها الكلي العام (في مقابل أى ضد) .

* * *

ولكن لا بد من وقفة عند صفة الكلية التي تتصف بها أحكام الفلسفة ومساثلها . إذ أن هذه الصفة كثيراً ما تخيف الناس . وما أكثر ما اتهمت الفلسفة بسببها بأنها علم يخلق في أجواء بعيدة عن الواقع ومن ثم راح الناس يذيعون عن الفلاسفة أنهم قوم حالمون يعيشون في عالم خاص بهم لا يمت بصلة إلى الحياة والواقع .

لوسألنا أولئك الذين يرددون هذا الكلام عن معنى الواقع ومعنى الحياة لأرتج عليهم ، أما طالب الفلسفة فبوسعه أن يوضح لهم في سهولة أن هذه الحياة الجارية التي يحياها كل منا ليست وحدها الحياة الجديرة بالإنسان ، وأن هذا الواقع الذي نصطدم به في معركة تدبير المعاش — على الرغم من أهميته — ليس هو وحده الواقع الجدير بصفتنا الإنسانية . إذ أن من أهم ما يمتاز به الأمانة التي حملها الله للإنسان ، وأخذها هذا الأخير على عاتقه ، أن يعمق هذا الواقع في جميع الاتجاهات ليفهم الكون الذي يحيط به ، وعملية تعميق الحياة أو الواقع تعنى البحث عن الأصول والمبادئ التي ترتكز أو يرتكز عليها . وهذا ليس شيئاً آخر إلا الفلسفة .

ثم ما بال الناس يلتقون بتمهة البعد عن الواقع في وجه الفيلسوف وحده ، حين يحاول أن يفتش عن المبادئ العامة التي تؤسس عليها معتقداته الخاصة ، أنى حين يخرج من البحث الخاص الجزئى فى الحياة إلى البحث العام الكلى ؟ ما بالهم لا يلتقون بها أيضاً على الأديب والفنان والعالم ، وهم لا يفعلون إلا ما يفعله الفيلسوف فيخرجون من ملاحظتهم الجزئية الخاصة إلى مسائل أو قوانين أو قواعد كلية عامة ؟

الأديب أو الفنان عندما يصور لنا حياة فرد معين أو مجموعة من الأفراد فى قصة أو مسرحية أو لوحة ، فإنه لا يفعل ذلك غالباً إلا ليثير مسألة كلية أو أوضاعاً اجتماعية عامة . . . الخ . . . فالفنان أو الأديب يلتقط موقفاً فرداً . فى الحياة ، ثم يخرج منها — تليحاً لاتصريحاً — إلى مجال كلى ، يصيب فيه هذه الموقف الفرد . وإلا لكانت لقطاته أقرب إلى التسجيلات الساذجة منها إلى الفن . بل إن الفنان أو الأديب لا يمكن أن يتفعل انفعالاتاً تاماً بالحدث الذى يصوره إلا إذا كان قد عمق هذا الحدث بدرجة كافية فى نفسه ، أو كان فكرة عامة . وإلا ، لو كان الأمر خلاف ذلك نفبر — أثابك الله — لماذا نظل نعجب ، نحن أبناء القرن العشرين ، بالآثار التى خلفها لنا سوفوكليس وأرسطوفان وشكسبير وليوناردى فنشى . . . الخ ؟ أليس مرجع هذا أننا نلجس فى اللقطات الفنية التى قدموها لنا معانى كلية عامة ؛ نرى فيها أنفسنا — على بعد الشقة التى تفصل بيننا وبين « أنتيجون » و « أوديب ملكا » عند سوفوكليس ، وبيننا وبين « السحب » و « الطيور » عند أرسطوفان ، وبيننا وبين روميو وجولييت ، وهاملت وعطيل عند شكسبير ، وبيننا وبين المونايزا أو الجوكندا عند فنشى ؟ أليس مرجع هذا إلى أننا نرى فى هذه اللقطات الفنية معنى الإنسان المجرد وصفاته الكلية العامة : صراعه مع القدر ، النفاق ، الغيرة ، النفس المطمئنة . . . الخ ؟ إننا ننظر نعجب بالبخل عند مولير والبخل عند الجاحظ ، لأن مولير قدم لنا شخصية وآراباجون ، بالذات ولأن الجاحظ قدّم لنا أشخاصاً معينين ، بل لأن معنى « البخل » باق مابقيت الإنسانية . ألا فلتلعم — أيها المخاطب — أن الفن الخالد كله من هذا الطراز :

مواقف جزئية تصب في إطار كلي وإلا لكان فنا مبتذلا يعضى بمضى الحدث الذى صورّه ، أو الشخصية التى صورّها .

إن الفنان إذا رأى طفلا يغط في النوم على قارعة الطريق مثلاً ، متذكوراً في أسماط تكشف عن معظم أجزاء جسمه ، ويعف عليه جديش من الذباب ، وانفعل بهذا المنظر فإنه لا ينفعل به إلا من حيث أنه يجسد معنى كلياً هو معنى البؤس ، ويصب في إطار أوسع وأعم هو إطار العدالة الاجتماعية .

وإذا رحل إلى الريف ، ورأى الطبيعة في سكونها ، والقمر الطبيعى (لا الصناعى) يرسل أشعته في الليل على ذلك البساط الأخضر الجميل الذى تسكنى به أرضنا الطيبة ، وانفعل بهذا كله انفعالا صادقا يختلف عما يجده آلاف الفلاحين فيه ، فإن انفعاله هذا — إذا كان عميقا بدرجة كافية — يجسد فكرة كلية أخرى هي فكرة وجود الخالق وقدرته وعظمته وهكذا وهكذا .

والأمر شبيه بهذا في العلم ؛ فالعلم التجريبي — كما هو معروف للجميع — يبدأ من الجزئيات وينتهى بالسكريات . أى أنه يبدأ بملاحظة مجموعة من الظواهر الجزئية الممثلة لينتهى من ذلك إلى القانون السكلى العام الذى يسيطر عليها وعلى علاقاتها والاهتمام إلى القانون السكلى العام « تأصيل » للظواهر الجزئية شبيهه ببحث الفيلسوف عن الأصول العامة السكلية لمعتقداته الخاصة (التى نطامق عليها في اللغة العادية ، والفلسفة الخاصة ، بكل إنسان) . والفارق الوحيد بين الفن والعلم والفلسفة في هذا الصدد ، أن الإطار السكلى في الفن الحق يلوح لنا من بعيد ، يُلمح لنا به الفنان دون تصريح . أما في حالى العلم والفلسفة فإن هذا الإطار السكلى يظهر أمامنا على المسرح واضحا للعيان . بل ويكون هدف السكلى من العالم والفيلسوف . الأول يصل إليه عن طريق بحثه في الظواهر الجزئية الخاصة ، والثانى يصل إليه عن طريق تعميقه لمعتقداته الخاصة في الحياة .

من هذا يتضح أنه لاغرابة فيما يقوم به الفيلسوف مادام البحث السكلى الذى تنقسم به الحكمة النظرية ليس وقفاً عليه دون غيره . إذ يشترك فيه مع الفنان والأديب والعالم على السواء . علينا إذن أن لانتهم الفيلسوف بسبب هذه السكلية التى تتصف بها حكمته النظرية أنه رجل حالم بعيد عن الحياة ، ذلك أن الحياة — كما يجب أن نفهمها — هى الحياة العميقة غير الضحلة . والحياة العميقة تختلف عن الحياة الجارية فى أنها حياة جادة يسير فيها الإنسان مسترشداً بمجموعة من المبادئ والمعتقدات ، وأن هذه المعتقدات تظل ثابتة راسخة عن طريق الأسس السكلية والأصول النظرية التى تدعمها ، ولذلك علينا ألا نتهم الفيلسوف بالبعد عن الواقع حين يبحث فى الأمور السكلية ، لأن بحثه السكلى هذا ماهو إلا إيغال فى الواقع ، وحضر فيه ، واقترب منه ، وفناذ إلى أعماق أحماق الحياة بدلا من الاكتفاء بالعيش على سطحها .

* * *

هذا فيما يتعلق بالصفة الأولى من صفات الحكمة النظرية الفلسفية وهى صفة السكلية . وستابع الآن خصائصها الأخرى بعد مقارنتها بخصائص الحكمة العملية على نحو ما فعلنا ذلك فى مقارنة كلية الأولى بجزئية الثانية .

فمن أهم صفات الحكمة العملية أيضاً ، فضلاً عن طابعها الجزئى ، أنها حكمة بليدة لا تثير فينا الدهشة ، فالرجل العادى أو كل منا فى حياته اليومية الجارية مستغرق فى مشاكلها المتعددة إلى أذنيه ، تائه فى زحمتها . إنه كثيراً ما يعتريه الشعور بأنه استحال فيها إلى إنسان آلى . يستيقظ من نومه فى الصباح . فيصيب قليلاً من طعام ، ويسارع إلى ارتداء ملابسه ، ثم يخرج من منزله على عجل ، ليتعذّب قليلاً أو كثيراً فى وسائل المواصلات المختلفة ، ويصل أخيراً إلى عمله « الروتينى » . فيقبل عليه مكرها فى معظم الأحيان . ثم ينصرف منه عائداً إلى منزله ، فيتناول غذاءه ، ليغفو غفوة ، ما يلبث أن يستيقظ بعدها فيسهم فى بعض مشا كل عائلته الصغيرة أو يلقي بنفسه فى الشارع مرة أخرى ليفقد نفسه بين

الانكباب الكثيرة التي تعترض طريقه أو بين أصحابه على القهوة أو في النادي . ثم يكر راجعاً إلى منزله في آخر الليل . فيستلقي على فراشه تعباً مكثوداً . ويستيقظ في الصباح التالي ليستقبل يوماً آخر من أيام حياته . وتمضي به الأيام ، وحسه يتبدل ، ويزداد شعوره بأنه مسوق إلى كل ما يفعله في الحياة ، وأنه أصبح فيها نائماً أو كائناتم .

هذا هو طابع الحياة اليومية الجارية . والحكمة الدسليمة الخاصة بها حكمة طابعها التدبير ، يقوم به الإنسان في صورة آلية . لماذا ؟ لأنه لا يوجد فيهما ما يثير دهشته أو يهره ، وهو يمر بكل ما تعج به من أحداث مروراً عادياً — أو بعبارة أصح — إن أحداث هذه الحياة هي التي تمر به ، وهو لا يشعر بها إلا من الخارج ، أو يشعر بأنه في هذا النوع من الحياة « ينزلق » على سطحها الأملس ، كما ينزلق الكسكوت على سطح البيضة .

هذه الحياة البليدة شيء ، والحياة الواعية للإنسان شيء آخر . فالحياة الواعية للإنسان تبدأ بالدهشة . والدهشة هي اليقظة . واليقظة هي أهم ما يميز الإنسان المفكر أياً كان : سواء كان فيلسوفاً أو فناناً أو أديباً أو عالماً . إن الرسول (ص) يقول : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . وهذا حق ؛ لأن الناس في هذه الحياة الدنيا نيام أو مخمورون ، والموت وحده هو الذي يوقظهم من غفوتهم ، ويؤدي إلى صحتهم في الحياة الآخرة ، لكن الناس قبل الموت ، في هذه الحياة الدنيا انفسها ينتبهون انتباهة أخرى أو انتباهات ، ومصدر هذه الانتباهة أو الانتباهات هو الدهشة ، بحيث نستطيع أن نقول كذلك : « الناس نيام فإذا دُهِشوا انتبهوا » .

ملايين الناس تمر بآلاف المناظر والأحداث والمواقف كل يوم ، ولا يستوفقهم منها شيء ، وكأنها لا تعنيهم . والفنان أو الأديب هو وحده الذي تستوقفه بعض هذه المواقف والمناظر ، أو أحدها فحسب ، فتثير دهشته ، وتوقظه « وتهزه » ،

ويوجد فيها ما لا يحده الغير ، فينفعل بهذا المنظر أو ذاك ، بهذا الموقف أو ذاك
الإنفعالا لا يملك معه أن يظل يرقبه ، من الخارج ، أو يقف منه موقف المتفرج ،
بل يسعى إلى أن يعيشه في داخله ويمتزج به في كيانه . وهذا الامتزاج بين الفنان
وموضوعه لا يتم غالبا إلا إذا كان لهذا الموضوع دلالة عامة أو إطار كلي
يصب فيه ، كما ذكرنا ذلك سابقا .

والفنان عندما يستوقفه هذا المنظر أو الموقف ، يسعى دائما إلى أن يعبر عن
تجربته الفنية في قصيدة أو قصة أو لوحة تتوافر فيها الصورة الفنية ، ويعرضها
علينا فيشير إعجابنا . والفنان في هذا لا يخاف شيئا من العدم لأن الخلق من العدم
وقف على الله سبحانه . وإنما هو يعيد خلق الشيء أو المواقف أو المنظر من جديد
ويقدم لنا إنتاجه فنراه ، وكأننا لم نراه من قبل ، كأننا نراه للمرة الأولى . لماذا؟
لأن الفنان قد دهش بما لم ندهش به . واستوقفه ما لم يستوقفنا . فالفنان خالق
لأنه يمسح بيده على وجه الكون ، فيراه كالمرآة المجلوة ، تمكس إلينا نحن ما رآه
هو فيها . وهو خالق لأنه يدهش أمام بعض عناصر الكون ، فيختارها ، وينجح
في إثارة دهشنا وإعجابنا بهذا الذي لم نلقت إليه من قبل ، مع أننا نكون قد
مررنا به آلاف المرات . وهو خالق لأنه يوقظنا من غفوتنا في الحياة الدنيا ، كما
يوقظنا الله بالموت توطئة للعيش في الحياة الآخرة .

والعالم ؟ إن تاريخ العلم كله يشهد بأنه تاريخ الدهشة ، فالأكتشافات العلمية
كان ولا يزال الباعث عليها هو الدهشة . أرشميدس يكتشف يوما ، وهو في الحمام ،
أن أعضاء الغائرة في الحوض الذي كان يستحم فيه أخف وزنا من أعضائه غير
الغائرة . فيدهش لهذه الظاهرة ، ويقدم لنا قانون الأجسام الطافية . نيوتن يرى
التفاحة تسقط من الشجرة على الأرض ، فتثير انتباهه هذه الظاهرة التي رآها
ملايين البشر قبله ويدهش لها . فيكتشف لنا قانون الجاذبية الأرضية . ميشلسون
يلاحظ أن الأشعة الضوئية المنبعثة من جهازه في اتجاهين متقابلين لا تتقابل تماما

ولا تحدث عنها ظاهرة الانكسار المعروفة . فيدهش ويستنتج أن سرعة موجات الضوء في الأثير الموجود حول الأرض والذي يدور مع دورتها لابد أن يعمل له حساب في سرعة أى شيء أو أية أشعة ، وبالتالي يحول دون وصول أى جسمين ، سرعتهما واحدة ، في وقت واحد إلى الهدف ، وتقلب بذلك قوانين جاليليو في الحركة وتؤسس نظرية النسبية ... وهكذا وهكذا . والمهم أن تلاحظ أن كثيراً جداً من الناس ومن العلماء أنفسهم مروا بأمثال هذه التجارب ولم تستوقفهم ، أعنى لم يدهشوا أمامها . فدفعت الإنسانية كلها ثمن غفلتهم . حتى جاء اليوم الذي دهش بعض العلماء أمامها ، فأفادت الإنسانية من هذه الدهشة كثيراً .

والفيلسوف أيضاً يختلف في هذا عن العالم والفنان . فالدهشة عماد الفلسفة كما أنها عماد العلم والفن على السواء . ففي مقابل الحياة البليدة الرتيبة التي نعيشها في وجودنا اليومي ، وفي مقابل الحكمة العملية التي نتدبر بها هذه الحياة توجد الحياة الواعية اليقظة وتوجد الحكمة النظرية التي تتأمل عن طريقها حياتنا الجادة وتعمقها . وهذه الحياة الواعية التي يحياها الفيلسوف من طراز فريد ، تختلف به عن دهشة كل من الفنان والعالم . فدهشة الفنان أو العالم تبدأ أمام ظاهرة جزئية أو منظر خاص أو موقف معين . أما الفيلسوف فلما كانت نقطة البدء في دراسته أعم بطبيعتها من نقطة بدء العالم والفنان لأنها تمثل — كما قلنا — في الفلسفة الخاصة ، بكل مناه وهي مجموعة المعتقدات والمبادئ التي يسترشد بها في حياته ، فلا بد أن يكون موضوعها أكثر كلية وعمومية من موضوع الدهشة العملية أو الفنية ، فال موضوع الذي يدهش أمامه الفيلسوف ليس هذا المنار أو ذاك أو هذه الظاهرة أو تلك ، بل الحياة نفسها والوجود كله . وخالق هذا الكون ، والإنسان ككل ، وقيمة الوجود الإنساني بعامه ، وعلاقة الإنسان أو عقله بالكون حوله وكيفية إدراكه له . وبمجموعة المثل العليا التي يترجمها الناس في حياتهم ... الخ . فلا شك أن الرجل العادي يمر أمام هذه المسائل من الكرام مع أنها كلها تعنيه وتمس

وجوده . وليست بعيدة عن حياته وعن واقعه، كما ذكرنا ذلك سابقاً. فالإنسان يعتقد بوجود الله ولكنه لا يحفل بالبحث فيه ويعتقد كذلك بقيام العالم الخارجى من حوله لكنه يحمل نفسه مشقة السؤال عن كيفية قيام هذا العالم أو عن علاقته بشعوره ووعيه . ويعتقد بضرورة التعاون مع أشباهه من الناس لكنه لا يبحث فى أسس هذا التعاون ومداه . الخ وهو لا يبحث فى أمثال هذه المسائل إلا إذا عمق بدرجة كافية وجود الفردى الخاص . حينئذ لابد أن يلتقى بالوجود العام الذى هو أهم مباحث الفلسفة . وحينئذ لابد أن يتناول هذه المسائل الكلية.

* * *

والدمشة فى الفلسفة أو الفن أو العلم تستلزم التوقف أو عدم الانسياق الذى يؤدى بدوره إلى التأمل ، وهذا التأمل هو ما يكون الخاصية الثالثة من خصائص الحكمة النظرية .

ذلك أن تدبير الحياة العملية الجارية لا يترك للإنسان فرصة للتأمل ، لأنه يجد نفسه منساقاً فى دوامتها ، مأخوذاً بثرثرتها . فأنه لا يستطيع أن تفكر أو تعمل عملاً جاداً وبجانبك ثرثار . يقرع مسهميك بكلام لا أول له ولا آخر ، ويرهق أذنيك بما لا طائل تحته ، والحياة الجارية فى مشاكلها التى تأخذ بعضها برقاب بعض ، وتسلم الواحدة إلى الأخرى حياة ثرثرة ، كصديقك الثرثار هذا . ومن أجل ذلك : فلن تكون مخلصاً حقاً لحياتك الواعية ، ولن تستطيع أن تفكر وتأمل إلا إذا وجدت فى نفسك من الإرادة القوية الحازمة ما يمنحك — فى فترات — أن تقول : لا ، للحياة الجارية ، وتخلص نفسك من مشاكلها ساعة أو بعض ساعة ، بغير قليل من العزيمة ، فالحياة الجارية لها سحرها الذى لا يقاوم وجاذبيتها التى لا تقهر . وعليك أنت أن تقاوم هذا السحر وتلك الجاذبية فى فترات معدودات ، لتتيح لنفسك أن تتأمل الحياة — من على بعد —

تماما كما يفعل الفنان الذى يريد أن يرى روعة عمله الفنى أو عيوبه ، فيضطر إلى الابتعاد عن لوحته مثلا ، ليراها على مسافة . وبالجملة ، عليك أن تتوقف عن الانسياق فى الحياة الجارية ، فى لحظات تجمع فيها شتات نفسك ، وتتأمل ، لكيلا تركز إلى الحياة الجارية الرتيبة ، وتنجذب إليها ، وتأخذك فى دوامتها كما أخذت كثيرين غيرك من قبل .

والتأمل الناتج عن التوقف عن الانسياق فى الحياة الجارية حظ مشترك بين العالم والفنان والفيلسوف على السواء . فكلهم يشمر بالحاجة إلى تلك الخطوة العقلية التى يخلص فيها كل منهم لنفسه التجوى . لكن يجب ألا يفهم عزوفهم هذا عن الحياة على أنه استعلاء منهم أو ترفع عليها . إذ هو منهج يصطنعه أصحاب الحكمة النظرية فى مختلف فروعها (التى حرصنا هنا على أن نبين اتصالها الوثيق لاستخلاص من ذلك أن هناك وحدة بين مختلف أوجه النشاط الذهنى) ، ليمكنوا من فهم الكون ، والكشف عن أسرارهِ ، والغوص إلى قرارهِ المادى والروحى على السواء . إنهم يخشون فحسب لو تركوا أنفسهم فى دوامة الحياة الجارية لتأهوا فيها ، ولما استطاعوا بعد ذلك أن يتأملوا أنفسهم وما حولهم ومن حولهم . ولذلك ، علينا ألا نفهم هذا التأمل أو هذه الخطوة على أنه أو أنها ابتعاد عن الحياة . إذ أنه بالأجرى وسيلة للاقترب منها والغوص فيها تماما كما رأينا أن التفكير الكلى ليس بعيداً عن الحياة بقدر ما هو تعميق لها .

وعلىنا أن نلاحظ أيضا أن هذا التأمل الذى نتطاول من الإنسان أن يمارسه فى الحكمة النظرية لا يعنى مطلقا الانقطاع عن الحياة . إذ أنه لا يتم — كما قلنا — إلا فى لحظات أو فترات متقطعة ، يعود خلالها صاحبه إلى الحياة الجارية — بين الحين والحين — ليثرى وعيه ويكتشف عناصر جديدة ، تجدد من فاعليته الذهنية وتكسيها بكرة لا تنقطع . فعلى الإنسان الواعى إذن أن يظل هكذا فى ذبذبة

دائمة بين الحياة والحسنة العقلية حتى يستطيع أن يجمع بين بكارة الأولى وتأمل الثانية .

* * *

وبالإضافة إلى هذا . فإن ثمة صفة أخرى تمتاز بها الحكمة النظرية : ألا وهي سعة الأفق . فتدبير الحياة اليومية الجارية كثيراً ما يقتصر بضيق الأفق بجانب اقترانه بالبلادة والانسحاق في دوامة الوجود الخاص ، ولذلك نجد الرجل العادي نظراً لضيق أفقه ، متعصباً لآرائه إلى أبعد الحدود ، متزمتاً يؤمن بأنه حاذق أو صادق ، يركبه الغرور ، ويعتقد أن آراءه لا يأتيتها الباطل أبداً ، ويمشي إلى الحقيقة وكأنه معصوب العينين دون وجهات النظر الأخرى ودون آراء الآخرين وليس هذا راجعاً إلى غيائه - كما يقال عادة - بل إلى انكفائه على وجوده الخاص ، وعيشه في دائرة حياته المحدودة . أما صاحب الحكمة النظرية سواء كان فيلسوفاً أو عالماً أو فناناً ، فتكسبه حياة التأمل التي يحياها ، سعة الأفق التي تجعله يرى للمسألة الواحدة وجهات متعددة ، وتجعله يفسح لآراء الآخرين مكاناً إلى جانب رأيه الخاص . ومن ثم يكتسب ديمقراطية في التفكير تبعاً به عن الغرور الزائف والتعصب البغيض . بل إن صاحب الحكمة النظرية ، فضلاً عن أنه يتقبل آراء الآخرين ونقدهم برحابة صدر ، فإنه كثيراً ما ينقد نفسه ولا يجد غضاضة في ذلك . « فالنقد الذاتي » من أهم خصائص الحكمة النظرية ، بل أنه يعد من أهم خصائص الثقافة بوجه عام . وعلينا ألا ننسى في هذا الصدد أن أفلاطون قد عرف الفلسفة بأنها علم الجدل . والحق أن خير ما تفرسه الفلسفة فينا (على الرغم من أن كثيراً من الفلاسفة ينسون ذلك في بعض الأحيان) احترام آراء الخصم وسعة الأفق وديمقراطية التفكير .

* * *

وهكذا نستطيع أن نلخص خصائص الحكمة العملية التي تتطلبها الحياة اليومية

الجارية بأنها حكمة جزئية ، بليدة رتيبة لا تثير فينا الدهشة . وتجذبنا إلى الانسياق في دوامتها ، ونحصر أفقها في دائرة ضيقة بأن تعمودنا التعصب والتزمت وعلى العكس من ذلك ، فإن الحكمة النظرية تتصف بأنها كلية ، تثير الدهشة الباعثة على التفكير ، وتستلزم التوقف الضروري للتأمل والخلوة العقلية ، وتبعدنا عن التعصب البغيض بأن توسع من أفقنا وتقرس فينا احترام آراء الآخرين .

ولا يفوتنا أن نذبه مرة أخرى إلى أن خصائص الحكمة العملية هي بعينها خصائص الموقف المادى للإنسان في الحياة . كما أن خصائص الحكمة النظرية هي بعينها خصائص الموقف الفلسفى .

ولعلنا لاحظنا أن الفلسفة قد بدت لنا من خلال عرضنا للموقف الفلسفى وخصائصه أنها العلم الذى يبحث فى الأسس النظرية التى تدعم مجموعة المعتقدات التى يعتقدونها كل منا فى حياته الخاصة وتكون ما يسميه الناس عادة بالفلسفة الخاصة بكل شخص .

٣ - خطوات الموقف الفلسفى:

بعد أن عرضنا خصائص الحكمة النظرية وقابلنا بينها وبين خصائص الحكمة العملية ، نستطيع أن نلخص الموقف الفلسفى بأن نقول إنه إبتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب ، وثرثرتها الدائمة وخلوها من التأمل وتعصبها الزائف الأجوف .

وإذا ما رفض الفيلسوف أن ينساق فى تيار الحياة اليومية الجارية لكيلا يضيع مع شتات جزئياتها ، ويميه تعصبها الزائف ، فإنه يكون قد وضع المبنى الأول فى طريق التفلسف ، ويصبح الجرم مهيشاً أمامه لمعالجة الأمور الكلية التى تكون موضوع الفلسفة ، فالفلسفة كانت وما زالت علم الوجود الكلى كما عرفها أرسطو ، والفيلسوف لن يستطيع البحث فى الوجود الكلى ومناقشة الأمور الكلية

الشاملة إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية . وهذه هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى .

وهذا الموقف يقتضى من الفيلسوف أن يقوم بعملية رد العالم الخارجى (فى صورته الجارية) إلى الذات . فعملية رد العالم إلى الذات خطوة ضرورية من خطوات التفلسف ، لابد منها ليتيسر للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته السكلية . وهى بمثابة الخطوة الثانية من خطوات الموقف الفلسفى . ولكن حذار أن تفهم من عملية رد العالم إلى الذات استمرار الحياة الباطنية فى الذات وقطع الصلة بالعالم الخارجى . فالإنسان موجود فى العالم . ومن المستحيل أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقعى وينشئ لنفسه وجوداً خاصاً به ، يحترفيه ذاته ضارباً صفحاً عما وهمن حوله . ومعنى ذلك أن الفيلسوف بعد أن يرد العالم الخارجى إلى الذات يسعى إلى أن يصل بين نفسه وبين الوجود الخارجى . وهذه تكون الخطوة الثالثة من خطوات الموقف الفلسفى .

وعلى ذلك فإن التفلسف يقتضى حركتين متلازمتين من حركات الفكر . حركة يرجع فيها الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية التى يشهد فيها قواه ويخلص إلى ماهيته ويرفض أن يترك نفسه على سجيته مع تيار الحياة الجارية ، وحركة أخرى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه بعد أن يكون قد أملى عليه التأمل العقلى طرائق خاصة فى البحث تجعله لا يحفل إلا بأكثر المسائل عموماً وشمولاً وهى السكليات وبأكثر هذه السكليات كلية وهو مبحث الوجود أو الكون ككل وعلاقة الإنسان به .

وعلىنا بالتالى فى الموقف الفلسفى أن نتفادى خطأين يؤديان بنا إلى الحيدة عن طريق التفلسف . أولهما أن نتعلق بجزئيات الحياة اليومية العملية الجارية وننسى أن البحث الفلسفى بحث وراء معرفة الوجود ككل ، وثانيهما أن نستمرىء حياة الذات ونسكتفى بتأمل ، الانا ، ناسين أن الإنسان موجود فى العالم المحيط به ،

وأن كيانه مرتبط بالملي الأشياء والأشخاص وأنه لا بد أن يتفاعل مع هذين العالمين . يؤثر فيهما ويتأثر بهما . فإذا تضادينا الخطأ الأول استطعنا أن نهيىء للبحث عن الحقيقة الجوهر الملائم له بحيث نبعد قليلا عن التجربة اليومية التي هي حظ مشترك بين سائر الناس وتعلق بالحقائق الكلية . وإذا تضادينا الخطأ الثاني استطعنا أن نصل بين البحث عن الحقائق الكلية وبين الواقع بحيث يتفاعل طلب الحقيقة المجردة مع احتكاكات الواقع وعمداته وشكائمه . والفلسفة بعد هذا ليست إلا محاولة فهم هذا التفاعل بين الإنسان والوجود الكلى .

* * *

وقد رسم لنا أفلاطون في الكتاب السابع من الجمهورية صورة لما يجب أن تكون عليه حركة الفكر الفلسفى أو الديالكتيك فيما أسماه بأسطورة الكهف أو المغارة . فلم يستطيع أصحاب الكهف أو يمينوه أن يخلصوا فى التأمل العقلى وينصرفوا إلى الحكمة إلا عندما خلفوا وراء ظهورهم القيود التى كانت تقيدهم بهذا العالم الحسى فى صورته الجارية التى ترسمها لنا الحواس وتقدمها لنا العادات . ذلك أن أفلاطون فى هذه الأسطورة قدم لنا أناسا يعيشون فى كهف مظلم منذ ولادتهم وهذا الكهف له فتحة تطل على الطريق يمر عليه البشر حاملين أمتعتهم . ووراء الطريق نار مشتعلة تمكس أشباح هؤلاء المارة على جدار الكهف المواجه لفتحته ، المظلة على الطريق . ولما كان يمينو الكهف مقيدى بسلاسل تمنعهم من الحركة وتجهلهم دائما شاخصين بأبصارهم إلى جدار الكهف المواجه لفتحته ، فإنهم ان يروا على هذا الجدار إلا أشباحا تراقص وظلالا تتأيل لليرة على الطريق ولشكل الموجودات التى فى العالم الخارجى . وسيظنون أن هذه الأشباح والظلال هى الحقيقة وسيستمررون على حالهم هذه حتى إذا ما استطاع أحدهم أن يفك أغلاله وينطلق إلى الهواء خارج الكهف فإنه سينهل عما يرى ، ويشاهد الناس الحقيقين والموجودات الحقيقية . وستعاد عيناه على رؤية الضياء كاعتادت

من قبل على رؤية صور الأشباح والظلال وسيعود إلى أصحابه في الكهف يرشدهم إلى أنهم يعيشون في عالم يظنونه عالم الحقيقة لكنه ليس إلا مجرد ظل له .

وأفلاطون أراد من وراء هذه الأسطورة الرمزية أن يقول لنا إن الكهف يرمز إلى عالم الحس وأن سيجيتي الكهف هم الناس العاديون في حياتهم اليومية الجارية وأن السلاسل التي قيد بها هؤلاء السجناء مثل القيود التي تشد هؤلاء الناس العاديين إلى الحياة المادية الحسية ، وأن عالم الحس ليس إلا ظلا لعالم الحقيقة وهو عالم المعقولات والتأمل العقلي . أما العالم الخارجي الذي يخرج إليه الطليق فيواجه فيه الشمس والضياء والهواء فهو يرمز في الأسطورة إلى عالم الحقيقة بالقياس إلى عالم الظلال والأشباح التي تترافق على جدران الكهف ولكنه هو بعينه عند أفلاطون عالم اللاحقيقة الذي يمثل عالم الحس والمادة والذي ينصحنا أفلاطون بالابتعاد عنه لتنتجه إلى عالم المعقولات ، لكن ما السبيل إلى الوصول إلى هذا العالم من المعقولات ؟

السبيل إلى ذلك هو أن يروض الإنسان نفسه عن طريق استئثاره قواه العاقلة وممارسته لإدراكاته الذهنية لا الحسية على مفارقة عالم المحسوسات والتطلع - في ضرب من العروج أو المعراج - إلى عالم المعقولات . هنا لابد أن نشير إلى عقيدة أفلاطون أو إلى نظريته في وجود عالم مفارق من المعقولات ، هو عالم المثل ، وإلى قوله بأن النفوس الإنسانية كانت تسبح في هذا العالم قبل حلول كل نفس منها في جسد معين ، وبأنها قد تيسر لها في تلك الحياة السابقة لها أن تتطلع على الحقيقة لكنها عندما دخلت في الأجساد نسيت حياتها السابقة ، وانجذبت إلى عالم الحس واللاحقيقة . وإذا أردنا لهذه النفوس الإنسانية أن تعود مرة أخرى إلى المعرفة والحقيقة فلا بد أن تروضها على عدم التعلق بعالم المحسوسات وعلى تذكر حياتها السابقة في عالم المثل وعلى الصعود إلى هذا العالم العقلي

بالفكر . وهذا هو ما يقصده أفلاطون بالديالكتيك الصاعد أو بحركة الفكر الصاعدة .

لكن الأمر لا يتنى بالنفس الانسانية عند حركة الديالكتيك الصاعد إذ لابد لها بعد الاطلاع على الحقيقة في عالم المثل أن تعود من جديد إلى عالم المحسوسات فيما يسميه أفلاطون بحركة الديالكتيك الهابط أو النازل . وحينئذ سترى هذه المحسوسات في ضوء جديد يعد أن تكون قد أشرقت عليها أنوار المعرفة العقلية .

وإلى هذه الأسطورة أشار ابن سينا في قصيدته العينية المشهورة حيث قال :

هبطت إليك من المحل الارتفاع	ورقاء ذات تمرر وتمنع
محبوبة عن كل عقلة عارف	وهي التي سمرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك ، وربما	كرهت فراقك ، وهي ذات تفجع
أنفت وما أنست ، قلبا واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهودا بالحمى	ومتازلا يفراقها لم تقنع

إلى أن يقول :

فلا شيء أهبطت من شامخ	سام إلى قعر الحضيض الأوضع ؟
إن كان أرسلها الإله لحكمة	طويت عن القطن اللييب الأروع
فهبوطه — إن كان ضربة لازب	لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعبود عالمة بكل خفية	في العالمين . فخرقها لم يرقع

* * *

هذه صورة صحيحة للتفكير الفلسفي أو للموقف الفلسفي ، ولكننا نستطيع

أن نستبدل بالحركة الصاعدة للديالكتيك أسسنى بحركته من أسفل إلى أعلى حركته من الخارج إلى الداخل أى من العالم الخارجى فى صورته الدارجة إلى عالم الذات : ونستطيع أيضا أن نستبدل بحركته الهابطة التى يقوم بها من أعلى إلى أسفل حركته التى يحاول بها أن يخرج إلى الوجود ليلا حقه وليفهمه من خلال عقلة أو من خلال تجربته الحية ومعاناته ، لمواقف ، يوجد ملتجأ ، وإياها فى حياته الواقعية وسط الأشياء وبين الأشخاص الآخرين الذين يرتبط وجوده بوجودهم .

وإذا كان الفلاسفة متفقين — إلا فى النادر (١) . — فى ضرورة وماهية الحركة التى ينتقل بها الفكر من الخارج إلى الداخل ليخلو إلى نفسه ، فإن اختلافهم أظهر فى طبيعة الحركة التى ينتقل فيها الفكر من الداخل إلى الخارج

(١) يرى هيدجر أن الفلسفة الحقة هى التى تظل إلى جانب الأشياء القائمة فى الخارج ، وأن الفيلسوف الحق هو الذى يحب معايشة الأشياء ، ويطلق الإقامة بينها ، ويستمع إلى همسها فى تعاطف ودى . ومن أجل ذلك ، فإن كلمة « فلسفة » التى تعنى عند جميع الفلاسفة « محبة الحكمة » تدل عنده على شىء آخر إذ تتألف من كلمتين : كلمة « صوفيا » وهى مشتقة من كلمة « سوفوس » باليونانية وتعنى الشخص الألو فى الذى يحب معايشة الأشياء ، ويجد متعة فى ذلك ، تقربه لامن الأشياء فحسب بل من نفسه أيضا : ومن ثم تهديه إلى الحقيقة . وتتألف ثانيا من كلمة « فيلما » ، وتدل عنده على التعاون أو التعاطف المشترك . وبذلك تدل كلمة « فلسفة » عنده على « فن معرفة النفس عن طريق مباشرة الأشياء الخارجية » ولذلك ، فهو يمارض حركة الفكر من الخارج إلى الداخل ، ويفضل أن يبقى فى الخارج بجوار الأشياء .

ويتم فيها إدراكه للوجود الخارجى . فالتاليون يرون أن الفكر فى حركته هذه التى يحاول فيها أن يدرك الأشياء والأشخاص يصنع هذه وتلك بطابعه الخاص وينظر إليها من زاويته الخاصة بحيث أن وجودها ينحل فى نهاية الأمر إلا ما أضفيه أنا عليها من إدراك ولا يبقى لها وجود مستقل عن إدراكى لها . والواقعيون يذهبون على العكس من ذلك إلى قيام وجود للأشياء والأشخاص مستقل عن إدراكى ومعرفتى لها ، ويرون أنه إذا كان هذا الوجود يتأثر بفعل الإدراك إلا أنه يفوقه ويتمدها بحيث لا يستطيع بحال من الأحوال أن ترده إليه : ويختلف الفلاسفة كذلك فى تحديد طبيعة فعل الإدراك نفسه . فالمعتليون يرون أن فعل الإدراك هو قبل كل شيء فعل عقلى وأن معرفتى العقلية هى وحدها التى تؤثر فى إدراكى للأشياء ومن هنا كان اهتمام العقلين بنظرية المعرفة . ومن أجل هذا السبب نفسه احتلت هذه النظرية مكان الصدارة فى فلسفاتهم . والوجوديون يرون أن ما أكونه من معرفة عقلية جامدة عن الوجود الخارجى لا قيمة له بجانب تجربتى الوجودية الحية التى أتفاعل فيها مع الأشياء والأشخاص فى « مواقف » تربطنى بهم . ومن هنا كان قلة اهتمامهم بنظرية المعرفة وتغليبهم التجربة الشخصية الحية عليها . أما الفلاسفة التجريبيون أو الوضعيون فلا يرضون بدىلا بشهادة الحواس والتجربة العملية التى تعتمد على ملاحظة الواقع واستخلاص القوانين العملية .

ولسكننا نعرف أن هيدجر لا ينتهى ولا يريد أن ينتهى فى فلسفته إلى نتيجة قاطعة فى المعرفة أو الحقيقة . إذن أن هذه المباشرة للأشياء التى يتحدث عنها ، تنتهى بالفيلسوف إلى أن يضل الطريق إلى الحقيقة ، ويفقد نفسه وسط الأشياء بحيث كما تقدم من الحقيقة خطوات هزيلة منه وتراجعت أمامه خطوات . ولذلك فنحن نفضل التعريف الكلاسيكى للفلسفة بأنها « حبة الحكمة » و نرى أن من أهم الخطوات التى تميز الموقف الفلسفى الأصلى الابتعاد عن الحياة الدارجة وعن الأشياء الخارجية فى صورتها الأولى التى تبدو لنا منها .

وعلى هذا النحو نستطيع تلخيص خطوات الموقف الفلسفى فيما يلى : ابتعاد
عن الحياة اليومية الدارجة — رد العالم الخارجى إلى الذات — نظرة كلية إلى
الوجود تحل محل نظرتنا الجزئية إليه — رجوع إلى العالم الخارجى وإدراكه
عن خلال الذات على نحو احتفظ فيه باستقلال العالم نوعاً ما عن إدراكى الذاتى -
وبذلك أكون واقعياً — أو أجعل هذا العالم مجرد صدى لإدراكى الذاتى —
وبذلك أكون مثالياً .

٤ - علاقة الفلسفة بالعلم :

ما هو المقصود بالعلم ؟ المقصود به عادة العلوم التجريبية أو الفيزيائية (الطبيعة
والكيمياء وفروعهما) التى تعتمد فى استخلاص نتائج أبحاثها صياغها على
الرياضيات . وستكون الرياضيات أو العلم الرياضى بهذا المعنى أقرب إلى « المنهج »
الذى تعتمد عليه العلوم منها إلى العلم بالمعنى الصحيح . ومع ذلك ، فإننا نستطيع
أن ننظر إلى الرياضيات باعتبارها علماً لأنها متداخلة فى العلوم الفيزيائية متداخلة
تألياً ، بحيث يتعذر علينا الفصل بينهما وليس أدل على ذلك من أن العلوم الفيزيائية
تسمى عادة بالعلوم الفيزيائية — الرياضية . فالمقصود بالعلم إذن العلوم الفيزيائية
الرياضية ، ولكن هناك بالإضافة إلى ذلك علوم مثل علوم الحياة ، والعلوم
النفسية والعلوم الاجتماعية . فإلى أى حد نستطيع أن ننظر إلى هذه العلوم على أنها
فروع « للعلم » ؟ حقاً ، إن هذه العلوم أخذت تعتمد فى أبحاثها على التجربة وعلى
الإحصاء والرياضيات ، ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن ننظر بعد إلى هذه العلوم
على أنها « علم » لأن ميدان بحثها يختلف عن ميدان بحث العلوم التجريبية العملية
ولذلك ، فمن الأفضل إذن أن تقتصر عند حديثنا عن العلم ، على هذه العلوم
التجريبية العملية .

سؤال آخر : ما هو الهدف من العلم ؟ كان الهدف من العلم فيما مضى هو
الكشف عن « العمل » ، وكان الكشف عن « العمل » مرتبطاً بالبحث عن « القوى » ،

الغامضة التي تختفي وراء الظواهر وتتسبب في إيجادها أو إحداثها ؛ وجاء ديفيد هيوم في القرن ١٨ فوجه نقده الشديد إلى العليّة بهذا المعنى ، وقال إن الإنسان لا يستطيع أن يكتشف « قوى » مجهولة في الأشياء أو الظواهر بل كل ما يستطيعه هو أن يصل إلى معرفة « الروابط » القائمة بين هذه الظواهر . والبحث عن « ارتباط » الظواهر بعضها ببعض الآخر أو تعاقبها هو ما يسمى بالبحث عن « العلة » . ومنذ ذلك التاريخ ، لم يعد الهدف من العلم البحث عن « قوى » غامضة تتسبب في إحداث الظواهر ، بل أصبح هدفه البحث عن العلاقات أو الروابط القائمة بين سلسلة مامن الظواهر . وقد أطلق على مجموعة العلاقات أو الروابط القائمة بين الظواهر لاسم القانون . وأصبح الهدف من العلم هو الكشف عن « القانون » لا عن العلة .

ولكن إلى جانب البحث عن القانون العلمى ، وهو بحث يعتمد في صميمه على الثقة بالعقل البشرى وبقدرته على إخضاع الواقع . أصبح العلم يهتم شيئاً فشيئاً بالحدود التي يجب أن يقف عندها القانون ، وبمقاومة الواقع للعقل البشرى ، ومن ثم ، أخذ العلماء يفطنون إلى أن البحث العلمى ليس كله بحثاً عن « المتصل » أو « القانون المتصل » الذى يعبر عن العلاقات الثابتة بين الظواهر وإنما هو بحث عن « المنفصل » الذى يتمثل في تدخل الواقع في القانون العلمى لقطع الروابط القانونية المتصلة وفصلها وإحداث ثغرات فيها . وكذلك اتجه العلماء إلى البحث عن الطاقة ، و « التوجّات » التى فى المادة بدلا من البحث فى « قوى » المادة . واهتموا بنوع خاص بفاعلية المادة التى لا تظهر العين المجردة باعتبار أن المادة مكونة من ذرات نووية والكترونات .. الخ .

ونريد بعد هذا أن نعرض لعلاقة الفلسفة بالعلم .

رأينا أن الفلسفة هى علم الوجود الكلى أو المطلق الذى يصل إليه الإنسان بعد أن يكون قد بعد عن جزئيات الحياة الجارية وخلص إلى النظر والتأمل .

والفلسفة بهذا المعنى مختلفة عن العلم كما سنرى . أما الآن فنريد أن نعرض لبعض أوجه الشبه بينهما .

فغاية الفلسفة كغاية العلم هي البحث عن الحقيقة . وكانت الفلسفة عند القدماء « علما » وكان العلم والفلسفة يدلان على مفهوم واحد . إذ كانت الفلسفة تشمل ألوان المعرفة البشرية كلها . وكان طاليس وهو أول الفلاسفة طبيعيا ورياضيا . وكان فيثاغورث رياضياً ومهندساً . وكان أفلاطون يميل إلى الهندسة ، واعتبر الرياضيات أساسا للفلسف . ومن المعروف أنه كتب على باب أكاديميته هذه العبارة : « من لم يكن مهندسا ، فلا يدخل علينا » ، وكانت مؤلفات أرسطو دائرة معارف تمتطم العلوم كلها . وكان ابن سينا طبييا وكان ديكارت عالما رياضيا وهو منشئ علم الهندسة التحليلية . وكان ليمنتر عالما رياضيا كذلك ، وهو منشئ اللوغاريتمات . والفلسفة الحديثة التي جاءت عقب عصر النهضة يجب أن تفهم في ضوء النظريات العلمية التي قال بها جاليليو . وإن نستطيع أن نفهم فلسفة هيوم أو فلسفة كانت حق الفهم إلا إذا ربطنا بينها وبين آراء نيوتن في العلم . والمذاهب الفلسفية المعاصرة في بعدها عن الأحكام المطلقة الكلية متأثرة دون شك بنظرية النسبية لاينشتين ، وكثير من الفلاسفة المعاصرين أنفسهم رياضيون وعلماء حياة أو بيولوجيا . هذا فضلا عن أن المباحث الفلسفية كالأبحاث العلمية يجب أن تتابع في جو من الحرية العقلية الكافية بحيث لا تخضع لسلطة ما ، دينية كانت أو سياسية أو عرفية . فجمود الحياة العلمية في القرون الوسطى مرجعه إلى تسلط الكنيسة على التفكير في ذلك الوقت . أضف إلى ذلك أن كلا من العلم والفلسفة يبعدنا عن التواتر ويعلو بنا عن الحياة الجارية وصنحها . هذا والبحث في الفلسفة كالبحث في العلم يتطلب من صاحبه شجاعة في القول وعدم خضوع للأهواء الذاتية أو المؤثرات الشخصية .

وعلى الرغم من وجود هذا التشابه بين العلم والفلسفة إلا أنها مختلفان في المنهج والموضوع . وبوسعنا أن نجمل أوجه الخلاف بينهما فيما يلي :

١ — الفلسفة هي علم الوجود الكلى بما هو كذلك ، أى بما هو سلكى :
موضوعها الكون وظواهره ومركز الإنسان منه ، على وجه كلى شامل . أما العلم
فلا يقيد نفسه بهذا العموم ويختار لميدان بحثه بعض الظواهر الخاصة فى الكون
أو فى الإنسان ويبحث عن الصفات المشتركة بينهما وتوطئة لاستخلاص القانون العام
الذى يسيطر عليها ، فعلم الطبيعة يبحث فى تركيب الأشياء وردها إلى عناصرها .
وعلم الحياة يبحث فى خصائص الكائن الحي . . الخ .

ولكن هل معنى ذلك أن « الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم ، كما يذهب بعض
مؤرخي الفلسفة ؟ الحق أنه يحسن بنا — كما أشرنا إلى ذلك سابقا ، أن نبعد عن
أمثال هذه العبارات التى تصور الفلسفة تصويراً خاطئاً ، باعتبارها وعاء كبيراً
يضم سائر العلوم لا باعتبارها عربة تحمل النتائج التى وصل إليها العلم . فالفلسفة
تختلف عن العلم لا باعتبار أنها تبدأ حيث ينتهى العلم بل من حيث نقطة البدء
التي يختارها كل من الفيلسوف والعالم . فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون
نظرة كلية ، والى لم يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة ، فالاختلاف
بينهما لم يذن اختلاف فى نقطة البدء وفى طريقة التفكير عند كل منهما . ونقطة البدء
عند الفيلسوف لا تمثل نقطة الانتهاء عند العالم وإنما هي نقطة بدء مستقلة خاصة
بالفلسفة .

٢ — التفلسف يقتضى كما قلنا حركة الفكر من الخارج إلى الداخل ، من
العالم إلى الأنا ، من الموضوع إلى الذات . وهذا الرجوع إلى الذات والخلوة
إليها شرط أولى للتفلسف . أما العلم فلا يستلزم بالضرورة هذا الرجوع إلى الذات .
لأنه يستلزم تفكيراً من نوع آخر ينتقل فيه الفكر من موضوع إلى موضوع أو
من ظاهرة إلى أخرى فى حركة تقدمية تعتبر امتداداً لميدان الإدراك الحسى
الخارجى وصقلاً له .

٣ — يهدف العلم بالضرورة إلى اكتشاف القانون العام الذى تخضع له الظواهر . أما الفلسفة فلا تسعى إلى الكشف عن القوانين بل إلى وصف علاقة الإنسان بالكون الذى حوله وبأشباهه من الناس فى صورة تجعل هذا الوصف يتعلق بالكميات ولا يحفل بالجزئيات .

ولهذا فإن كلية القانون العلمى مختلفة عن الكلية التى تنشدها الفلسفة . فالعالم لا يصل إلى القانون الكلى إلا بعد جمع الوقائع ، وملاحظتها ، وفرض الفروض ، وتسجيل خواص الظواهر لمعرفة العلاقات الثابتة التى تقوم بينها ، وهى ما يعبر عنه بالقانون العلمى . أما الفيلسوف فإنه لا يصل إلى كلية الكون بعد كل هذا التحليل بل عن طريق رجوع الفكر إلى نفسه فى نوع من الخطوة العقلية التى يحاول فيها أن يبحث الأسس التى تقوم عليها معتقداته الخاصة .

٤ — ينزع العلم إلى التكميم : تحويل الخصائص الكيفية إلى مقادير كمية : فالضوء راجع إلى طول الموجات أو قصرها والصوت إلى سعة الذبذبات . . الخ . ومن ثم تتحقق الدقة المنشودة فى البحث العلمى . أما الفلسفة فتحرص على الاحتفاظ بالخصائص الكيفية للظواهر وتصنفها كما تصنف علاقة الإنسان بها .

هنا ويجب أن ننبه إلى خطر المغالاة فى النزعة إلى التكميم التى قد يندفع فيها بعض العلماء فيحيلون الواقع إلى مجموعة من الخطوط والرموز والمعادلات الرياضية والمقادير المقننة الموزونة وينسون بذلك أن هذا كله ماهو إلا مجرد تعبير عن الواقع . ولذلك فإن الفلسفة لها فضل تنبيه العلماء إلى عدم إهمال الكيفيات لأنها تعبر عن الواقع أكثر من عالم الكم المصطنع .

٥ — الموضوعية Objectivité فى العلم غير الموضوعية فى الفلسفة . فإذا كان العلم والفلسفة يتفقان فى أنهما تعبير عن الواقع الكونى وظواهره الموضوعية،

فإن الموضوعية التي يقصدها العلم هي موضوعية الوقائع العملية التي تظهر من خلال الأجهزة والمقاييس والموازن وهي كذلك الموضوعية التي تظهر في المعمل الكيميائي بعد التحليل والتركيب. وعلى العكس من ذلك فإن موضوعية الظواهر التي تقصدها الفلسفة إنما تتعلق بالكون ككل ، أي بذلك الخليط الهائل من الأشياء الذي نطلق عليه اسم العالم والذي يطلق عليه الفلاسفة اسم المكان والزمان

L'Espace - Temps

٦ — يهدف العلم إلى البحث في العلل القريبة التي تحدد لنا ظهور ومسار الظواهر . أما الفلسفة فتبحث في العلل البعيدة للظواهر . وليس معنى العلل البعيدة أنها العلل المستورة الخفية الغامضة التي تسلمنا إلى قوى مجهولة وإنما معناها العلل التي تتعدى وتفوق الميدان العلمى الخاص لأنها تتعلق بمجال أكثر شمولاً من المجال العلمى المحدود. وهي علل بعيدة بهذا المعنى فقط .

٧ — توجد طائفة من العلوم الفلسفية يطلق عليها العلوم المعيارية normative وهي عكس العلوم الوصفية descriptives الأولى تهتم بدراسة ما ينبغي أن يكون co qui doit être والثانية تتناول دراسة ما هو كائن co qui est والعلوم المعيارية مثل علم المنطق الذي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم وعلم الأخلاق الذي يتناول ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الأخلاقى القويم وعلم الجمال الذي يبحث فى القواعد التى 'تقوم' بها العمل الفنى . وعلى الرغم من أنه ينبغي أن لا نفصل فصلاً تاماً بين ميدان ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن حتى لا يجرى الأول فارطاً بعيداً عن الواقع وموضوعيته . على الرغم من هذا فإن البحث فيما ينبغي أن يكون بحث لا يمت إلى البحث العلمى بصفة لأن البحث العلمى بحث وصفى تقريرى يقتصر على دراسة ما هو كائن .

خطوات المنهج العلمى :

لكى يتضح لنا تماما الفارق بين العلم والفلسفة يحسن بنا أن نعرض لخطوات المنهج العلمى ونقارن بينها وبين خطوات الموقف الفلسفى التى شرحناها سابقا . فالعالم يتبع فى دراسته الظواهر التى أمامه خطوات نجهلها فيما يلى :

١ — يبدأ العالم بأن يجمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التى تتصل بموضوع الظاهرة التى يبحثها ، فهذه المرحلة لاذن مرحلة جمع للوقائع .

٢ — ولكن العالم لا يقتصر على مجرد جمع الوقائع بل يجمعها بطريقة معينة فيصنفها ويدخل كل مجموعة منها تحت باب خاص . وهذا ما يسمى التصنيف والتعريف .

٣ — وتتلو عملية جمع الوقائع وتصنيفها خطوة أخرى يسمى فيها العالم إلى بيان الروابط القائمة بين الظواهر أو الوقائع بعضها والبعض الآخر . وفى هذه الخطوة لا يقتصر العالم على مجرد الوصف كما كان الحال فى الخطوات السابقتين بل يقوم بعملية تفسير الظواهر التى أمامه . وهذا التفسير يقتضى منه أن يقوم بوضع فرض يمكن أن يصلح تفسيراً لمسارها . وهذه المرحلة تسمى بمرحلة الفرض العلمى .

٤ — على العالم أن يتمكن صحة الفرض بإجراء التجارب التى إما أن تثبت صحة الفرض فيصبح قانوناً وإما أن تثبت فساده فيجب العدول عنه إلى غيره . وهذه هى مرحلة تحقيق الفرض العلمى .

٥ — علاقة الفلسفة بالدين :

رأينا صلة الفلسفة بالعلم وأوجه الشبه والخلاف القائمة بين موقف الفيلسوف وموقف العالم . ولكن الفلسفة باعتبارها تفسيراً شاملاً للكون

ككل قد يكون لها علاقة بالدين يبحث هو الآخر في الكون والأشياء ولكن من حيث أنها مخلوقات صادرة عن خالق أو إله. وقد استخدمت الفلسفة بالفعل عند قدماء الشرقيين كأداة لخدمة الدين ، واستخدمت في العصور الوسطى كأداة للتوفيق بين العقل والنقل (الوحي) أو بين الحكمة والشريعة . واستخدمها علماء اللاهوت في الغرب وعلماء الكلام في الإسلام للذود عن العقيدة الدينية . فقد رأى القديس أنسلم (توفي عام ١١٠٩) مثلاً أن الإيمان ضروري للعقل وشرط لصحة التفكير وقد ساعد تصور المسيحية لله على ذبوع مذاهب كثيرة تجعل حجر الزاوية في تفكيرها رد كل ما في الكون من ظواهر وأفعال وحركات إلى الله الحال في الوجود .

ولكن الأصل في الفلسفة أن تكون علماً ، وأن لا تبدأ بفكرة سابقة أياً كانت لأن هذا من شأن أن يسد الطريق إلى الحقيقة ويضيق الأفق الذي يبحث فيه الفيلسوف ، والرأي عند كبير كجورج — وهو فيلسوف مسيحي — أنه ليس من مهمة الفلاسفة أن يبرهن على الدين لأن الدين لا يبرهن عليه بالحجة والمنطق والفلسفة .

وعلى ذلك فليس من واجب الفيلسوف أن يبدأ بتصور معين للدين ويحاول تطبيقه على فلسفته أو أن يجعل من فلسفة خادمة لهذا التصور . ولكن هذا لا يعنى مطلقاً استحالة التقاء الفلسفة والدين في نهاية الطريق إذ ليس من المستبعد أن تقترب الفلسفة من الدين أو من دين ما في آخر المطاف أو أثناء البحث . والمهم أن ننبه إلى خطر البدء بالدين في أول طريق التفلسف وذلك لأننا نحرص على أن يتخذ الفيلسوف نقطة بدء مستقلة ونشقق عليه من أن يقرع الأبواب الأخرى مستجدياً .

وعلياً أن نفرق في هذا الصدد بين علم اللاهوت أو الربوبية ويسميه مفكرو الإسلام بعلم الكلام أو التوحيد وبين فلسفة الدين . فهمة اللاهوت هي البحث

في عقيدة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق. أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث في المفاهيم السككية التي تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية . مثال ذلك مفهوم الله وعلاقة الله بمخلوقاته ومفهوم النفس وخلودها . الخ وليس هناك من فلسفة إلا وقد بحثت في هذه المفاهيم سواء من أجل إثبات وجودها أو إنكارها أو إعطائها صورة غير الصورة التي رسمها لها الوحي والدين المنزل . أما إنكار الخوض في هذه المسائل بحجة أنها عبارة عن كلام لا معنى له — كما تزعم الوضعية المنطقية أو المنطقية الوضعية — فليس هذا في رأينا إلا هروبا من المشكلة .

وينقسم الفلاسفة في موقفهم من المسائل المتعلقة بفكرة الألوهية إلى فرق كثيرة متضاربة سنكتفي بذكر ثلاث منها : مذهب التأليه أو مذهب المولحة Theism . ومذهب المؤلهة الطبيعيين Deism ومذهب الإلحاد Atheism ، أما المذهب الأول وهو مذهب المؤلهة فهو مذهب التأليه . وأصحابه يعتقدون بوجود إله أو يعتقدون في الألوهية فإن قالوا بإله واحد كانوا أتباع مذهب التوحيد Monotheism . وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك أو تعدد الآلهة — Polytheism . وإن قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة أو طبيعة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية الله كانت الطبيعة الطابعة أو الخالقة وإذا نظرت إليها من ناحية العالم كانت الطبيعة المطبوعة أو المخلوقة ، كانوا من أصحاب وحدة الوجود Pantheism .

أما المؤلهة الطبيعيون فيعترفون بوجود الله ولكنهم ينكرون الوحي والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية .

أما منكري الألوهية في كل صورها فهم الملحدون ويسميهم الغزالي بالدهريين أو الزنادقة أي أولئك الذين يعتقدون بقدوم العالم، أي بوجوده هكذا على الصورة التي ألفناها منه منذ بدأ الدهر .

وبعد فلعل هذه المقدمة قد أظهرت أن الفلسفة ليست في نهاية الأمر إلا منهجاً خاصاً من مناهج التفكير، يلتزم فيه الإنسان النظر الكلية إلى الوجود وعلاقة الإنسان به، ويبعد عن النظرة الدارجة ولا يقيد نفسه بميدان بحث خاص كما يفعل رجال العلم، ولا يبدأ من تصور معين للكون كما هو الحال عند رجال الدين. ولعل تعريف الفلسفة بأنها منهج هو أقرب التعريفات فهما الموقف الفيلسوف. وقد عرفها بالفعل هذا التعريف فلاسفة مشهورون مثل ديكارت وهوسرل.

الباب الأول
تصنيف العلوم الفلسفية

تصنيف العلوم الفلسفية

أقدم تصنيف للعلوم الفلسفية هو تصنيف أفلاطون . فإنه فرق بين ثلاثة علوم . الأول علم الجدل ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث علم الأخلاق . أما الجدل فيشمل النظر في العلم الإنساني وفي مسائل ما بعد الطبيعة التي تتناول البحث في طبيعة الوجود ككل وفي المعقولات الأولى . والعلم الطبيعي يشمل علم الطبيعة والفلسفة الطبيعية وعلم النفس . أما علم الأخلاق فهو العلم الذي يبحث في السلوك الإنساني ، وجاء بعده أرسطو فجعل الفلسفة أو ما بعد الطبيعة قسما من أقسام العلم النظري لأن العلم عنده نظري وعملي^(١) ، النظري

(١) يلاحظ أن التفرقة الأرسطية أو التفرقة التي تضمنها الفلسفة بوجه عام بين نظري وعملي أو بين دراسات نظرية وأخرى عملية تختلف عما يقصده في أيامنا هذه في اللغة الدارجة من هاتين الكلمتين . فنحن نتحدث مثلا عن دراسات عملية ونقصد بها تلك الدراسات التي تتابع في المعامل التجريبية وتحدث عن دراسات عملية ونقصد بها تلك الدراسات الأدبية التي تتابع في المعامل التجريبية وتحدث عن دراسات نظرية ونقصد بها تلك الدراسات الأدبية أو الإنسانية التي لا تحتاج متابعتها إلى إجراء التجارب ، ولكن هذه الدراسات بقسميها الأدبي والتجريبي تدل عند أرسطو على العلم النظري أو الدراسات النظرية . أما الجانب العملي فيقصد به أرسطو الجانب التطبيقي الذي يتناول تطبيق هذه الدراسات النظرية في حياتنا العملية . وهو ما نعنيه اليوم بالدراسات المهنية .

غايته مجرد المعرفة أو المعرفة لذاتها . ويشمل العلم الطبيعي والعلم الرياضى والفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة ، والعملى غايته تدبير الأفعال الإنسانية مثل الاخلاق والسياسة والفن ، وقد أطلق أرسطو على الفلسفة الأولى هذا الاسم تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية وهى العلم الطبيعى عنده . وتسمى الفلسفة الأولى كذلك بالحكمة لأنها تبحث فى العلل الأولى ، وفى الوجود الكلى . وسماها كذلك بالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول أو العلة الأولى . أما اسم ما بعد الطبيعة ، نفسه فقد جاء متأخراً ، أطلقه أحد المتأخرين من المشائين^(١) عندما هم بنشر آثار أرسطو فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد ووضع أبحاث الفلسفة الميتافيزيقية بعد دراساته فى العلوم الطبيعية . ودل ما بعد الطبيعة على العلم الذى يلى الطبيعة فى الآثار الارسطية فجاءت التسمية عرضاً ثم اعتبرت بعد ذلك صحيحة . ومن الجائز كذلك أن يكون لاسم ما بعد الطبيعة دالا كذلك على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة .

وفى بدء العصر الحديث قسم يـكون الفلسفة باعتبار موضوعاتها إلى الفلسفة الإلهية وتبحث فى الله ، والفلسفة الطبيعية وتبحث فى الطبيعة ، والفلسفة الإنسانية وتبحث فى الانسان .

وشبه ديكارت الفلسفة كلها بشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجزعا الفيزيقا أو الطبيعة والفروع من الجزع والساق هى سائر العلوم الأخرى التى مرجعها إلى ثلاثة علوم كبرى هى الطب والميكانيكا والاخلاق . ومن الملاحظ أن ديكارت هنا قد جعل الميتافيزيقا مدخلا ، أو مقدمة إلى الفيزيقا (علم الطبيعة) وإلى غيرها من العلوم . وبذلك قلب الوضع الارسطى الذى كان ينظر

(١) أندرونيقوس الررديسى .

إلى ما بعد الطبيعة باعتبارها علماً لاحقاً على الطبيعة وليس سابقاً له ، كما نظر إليه ديكارت .

وقد قسم كولبه Kulpe في كتابه (المدخل إلى الفلسفة) العلوم الفلسفية إلى علوم فلسفية عامة وعلوم فلسفية خاصة .

أما العلوم الفلسفية العامة فيندرج تحتها علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا وهو مبحث الوجود أو الانطولوجيا L'ontologie وتشمل كذلك البحث في المعرفة أو الاستمولوجيا L'Epistémologie ولستطيع أن أضيف كذلك إلى هذه العلوم الفلسفية العامة علم المنطق La Logique باعتباره العلم الذي يبحث في القواعد العامة التي يستقيم بها التفكير .

أما العلوم الفلسفية الخاصة فيندرج تحتها علم الأخلاق La morale ، L'Ethique (الذي يبحث في القواعد التي ينبغي توفرها في السلوك الأخلاقي) وعلم الجمال L'Esthétique الذي يبحث في المعايير التي تقوم بها الأثر الفني) . وهذا العلمان يدرسان عادة في مبحث خاص بهما وهو مبحث القيم Valeurs أو مبحث الأكسيولوجيا L'Axiologie وأضيف كذلك بعض التصنيفات الفلسفية الخاصة علم النفس La Psychologie وتدخل تحتها كذلك بعض الفلسفات الأخرى كفلسفة الطبيعة وفلسفة القانون وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ . وأخيراً فإنها تشتمل على علم الاجتماع Sociologie الذي أدخله كولبه . دون وجه حق — على ما يبدو — في فلسفة التاريخ .

ولسكننا نستطيع أن تتبع تقسيماً آخر للعلوم الفلسفية قال به فيلسوف معاصر (وهو الفيلسوف الأمريكي هوكنج في كتابه « نماذج من الفلسفة ») ويتميز عن تقسيم كولبه ببساطته .

فالعلوم الفلسفية تنقسم إلى قسمين : نظرية وعملية ، وكل قسم من هذين القسمين يشتمل على ثلاثة علوم :

فالفلسفة النظرية تشمل مبحث الميتافيزيقا ، ومبحث نظرية المعرفة ومبحث المنطق .

والفلسفة العملية تشمل علم الاخلاق ، وعلم الجمال وعلم النفس .

الباب الثاني
الميتافيزيقا
أو
مبحث الوجود العام

تهديد

تمتد الطبيعة أمامنا فيحيط الانسان ببعض جوانبها . وتظل جوانب أخرى منها ملفوفة بالأسرار . لسكن هذه الجوانب التي لم تصل بعد معرفتنا اليها لانطلاق عليها اسم « ما بعد الطبيعة » بل نظل ندعوها بالطبيعة . وان كما نقصد بها ذلك الجزء من الطبيعة الذي لم يكشف العلم النقاب عنه بعد ، والذي نأمل أن يتقلص حجمه شيئاً فشيئاً بتأثير تقدم العلم ، أما « ما بعد الطبيعة » أو الميتافيزيقا فلا بد أن يكون لإسمها على مسمى آخر ، ولا بد أن يتخذ موضوعه من شيء آخر يختلف عن الطبيعة .

لكن ما عسى أن يكون هذا الموضوع؟ هل نقول مثلاً بأن « ما بعد الطبيعة » امتداد للطبيعة أو بأنها تمثل منطقة للبحث تقع وراء أو خلف منطقة البحث في الطبيعة؟ وبعبارة أخرى ، هل نقول بأن ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا Meta-physique ليست الا الطبيعة المتجاوزة Trans-Physique؟ لو صح هذا لكان السائح الذي يصل الى نهاية المعمورة أو يدرك مشارف الكرة الأرضية في القطب الشمالى مثلاً يكون قد اقترب من البحث فيما بعد الطبيعة أكثر من اقترابي أنا منه ، وأنا قابع في منزلى . أو لقلنا مثلاً عن قائد الغواصة الذي ينزل بغواصته في أعماق المحيطات انه في طريقه الى « ما بعد الطبيعة » أو لقلنا عن الأوربي الذي يقضى أجازته على أعلى قمم الجبال انه قد اقترب من منطقة ما بعد « الطبيعة » أو لقلنا ان الباحث الذي ينتقل في بحثه للمادة من المشاهدة البسيطة الى الفيزيقا الميكروسكوبية أو على العكس من ذلك الذي ينتقل من المشاهدة الى استخدام المراصد الكبرى أنه قد أشرف على البحث فيما بعد الطبيعة .

كلا : إننا لا نقول بهذا كله . لأن البحث فيما بعد الطبيعة يشير إلى البحث في سره الوجود ، وكل هذه المغامرات المسكانية لا تقربني من هذا السر ، ولا يمكن أن تمثل مراحل في طريقنا إليه .

هل يتحول إلى البحث فيما بعد الطبيعة هو بحث فيما بعد الحياة أو بحث في الموت باعتبار أن البحث في الطبيعة يبحث في الحياة ؟ الخلق أن الموت هو السر الأكبر للحياة . لكنه سر غير قابل للبحث . وذلك لأن الذي يتحدث عنه وهو الإنسان الذي لم يفارق بعد الحياة لا يعرف عنه شيئا . والذي يعرف عنه كل شيء لا يستطيع أن يتحدث عنه ألوه لا يستطيع أن يتقبل أننا معرفته عنه لأنه يكون قد فارق الحياة . وفضلا عن ذلك ، فليس المقصود بالبحث فيما بعد الطبيعة أنه ينقلنا إلى حياة أخرى غير هذه الحياة بل المقصود به تعميق هذه الحياة التي نحياها باكتشاف أبعاد جديدة لها أو بالوقوف عند « الوجود العام » بدلا من الاستغراق في بحث الموجودات الخاصة .

لكن ماهو هذا « الوجود العام » الذي يتحدد به موضوع ما بعد الطبيعة ؟

هل نقول إنه يمثل هو الآخر امتدادا للبحث في وجود الموجودات الجزئية ؟ ومن حيث أنه بحث في اللامتناهي . هل نقول إنه امتداد للبحث في المتناهي أو نقول إنه استخلاص للامتناهي من المتناهي ؟

لا يمكن أن نقول بهذا . لأن أي بحث في المتناهي هو بحث في وجود موجود حاضرا أو مائلا أمامنا ، في حين أن البحث في اللامتناهي لا يتخذ موضوعه من موجود حاضرا مائلا . والبحث في المتناهي مهما اتسع مجاله فإنه يقف عند حد معين ، عند نقطة معينة يقيد الباحث نفسه في حدودها . وهذا الحد أو القيد يكون

بمثابة حاجز يمنع الباحث من الانطلاق إلى ماورائه أما البحث في اللامتناهي
فمقام على هدم الحواجز : والانطلاق الرحب في ميدان لا محدود له . لأنه ليس
بحثا في اللامحدود الذي يبدأ بالمحدود ، ويكون اختلاف اللامحدود عنه هو مجرد
اختلاف في درجة الشمول أو الامتداد أو الإحاطة . كلا لأنه ليس بحثا من هذا
الطراز وذلك لأن أى لامحدود سيكون محدودا بالقياس إلا لامحدود آخر أكثر
منه إتساعا . وأى بحث في السكلى سينظر إليه على أنه مجرد بحث في الجزئى
بالقياس إلا البحث في كلى آخر . أما البحث في اللامتناهي فهو بحث في أكثر
السكلى كلية ، إنه بحث في كلى يختلف عن سائر السكليات الأخرى ، لامن حيث
شمول واتساع ميدانه فحسب ، ولا من حيث استيعابه لسكل ما هو كلى وتجاوزه
نطاق الجزئيات والسكليات جميعا ، ولا من حيث انتمائه إلى نطاق آخر غير نطاق
كل الجزئيات وكل السكليات ، بل من حيث أن الباحث فيه يراهن بوجوده كله ،
ويشعر بأن كيانه البشرى كله مرتبط به . أما البحث في الجزئى ، وكذلك البحث
في أى كلى آخر فإنه لا يتم إلا من زاوية معينة من زوايا المراقبة .

لهذا كله فإن البحث في الميتافيزيقا أو فيما بعد الطبيعة إذا كان يوصف بأنه
البحث في الوجود السكلى فعلينا أن نفرق تفرقة قاطعة بين صفة السكلية التى تلحق
بهذا الوجود الميتافيزيقى وهذه الصفة نفسها عندما تعضاف إلى أى شىء أو أى
بحث آخر .

ولهذا السبب نفسه فإننا نتردد كثيرا في تعريف الميتافيزيقا بأنها بحث في
العلل الأولى . وذلك لأن العلل الأولى لا تقال إلا وتقترض عللا أخرى هى
العلل الثانية ، ولأن البحث في تسلسل العلل الثانية أو الثوانى قد لا ينتهى بالباحث
إلى العلل الأولى أو إلى العلة الأولى : حقا ، لقد عرف أرسطو الميتافيزيقا أو
الفلسفة الأولى على هذا النحو . لكنه تعريف قاصر لأنه يوحى بأن البحث في

الميتافيزيقا باعتبارها ميدان العلل الأولى ليس إلا امتداداً للبحث في الفيزيقا باعتبارها ميدان العلل الثانية . لكن هذا غير صحيح كما قدمنا . فالبحث في الفلسفة الأولى لا يمكن أن يكون تسلسلاً لبحث آخر ، لأنه أول ، ولأنه يقود مباشرة إلى الفلسفة الأولى باعتبارها بحثاً في الوجود بما هو كذلك (الأولون) . وإن الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى لا تفترض أى وجود سابق عليها . لأنها العلم الذى يضع موضع السؤال وجود الموجودات كلها ووجود العلل الثانية كلها ، فلا يمكن تبعا لهذا أن يتخذ نقطة بدئه من هذا الوجود ولا يمكن أن يكون تسلسلا له .

هناك إذن وجود عام أو وجود كلى هو الذى تتخذ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا موضوعها منه والميتافيزيقا تصل إلى هذا الوجود العام ابتداء بمعنى أنها لا تصل إليه تسلسلا .

واليقين بهذا الوجود العام لا يأتي عن طريق مشاهدتنا له لأنه ليس مائلا أمامنا ، على النحو الذى يوجه به وجود أى موجود آخر . عن العكس من ذلك تماما ، فإن اليقين بهذا الوجود العام لا ينفصل عن اليقين بغيابه . إنه غائب عنا ، وبالرغم من ذلك فهو حاضر بيننا حضوراً يختلف عن حضور سائر الموجودات الأخرى . لأن الأساس فيه قائم على إلغاء الوجود الواقعى للأشياء derealisation أو على افتراض إلغاء هذا الوجود . الوجود العام إذن وجود غائب . لكنه من ناحية أخرى وجود حاضر . وحضوره ليس مثولا لشيء محدد بل يتمثل هذا الحضور في تلك الرغبة الجامحة التى تدفع الإنسان إلى ملاحقته والعدو خلفه وفي هذا الاشتياق إلى لقاءه ومواجهته ، ومعنى هذا أن الوجود العام غائب حاضر في نفس الوقت . إذ ليس من المستساغ أن أقصر في وصفى له على القول بأنه غائب لأن الفلاسفة لا يريدون أن ينتهوا في بحوثهم إلى فراغ . وغياب الوجود لا يعنى

أنه هدم ، بل يعنى فقط أنه معدوم ، فيما يقول الإيجي فى « المواقف » ، إذ يقول « لا يكون الوجود محض العدميات حتى يكون محالا بل محض المعدومات » . وإذا كان الوجود العام معدوما لاعدا فإنه يفترض إمكانية العلم به لأنى أستطيع أن أكون على علم بالمعدوم . لكنى لا يمكن أن أعلم العدم . وإمكانية العلم بالوجود العام باعتباره معدوما لا يعنى إلا إمكانية المتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة .

لكن اذا كنا رفضنا أن يكون البحث فى المتافيزيقا استخلاصا للامتناهى من المتناهى حرصا منا على ألا تكون الفلسفة الأولى امتدادا للفلسفة الثانية ، فهل يعنى هذا أننا نريد أن ننظر إلى الوجود الحسى أو إلى وجود الموجودات على أنه وجود ذاتى ؟

كلا إذ أننا نعتقد أنه لا بد من هذا العالم الطبيعى أو عن هذا الوجود الحسى أمام الفيلسوف . فليس هذا العالم ظلالا أو أشباحا ، بل هو عالم حقيقى يتمتع بوجود حقيقى إيجي . وليس أمام الفيلسوف إلا أن يفترض إيجابية هذا العالم ليتسنى له بعد هذا أن يبحث فيه على نحو كلى شامل فيصل من ذلك إلى الفلسفة الأولى . يقول برجسون : « إننى لم أهتم طوال حياتى إلا بالمتافيزيقا . ومع ذلك فإننى أستطيع أن أحدد العمل الذى قمت به أنه لم يكن شيئا آخر إلا تعميقا لعالم التجربة » . وتعميق للتجربة لا يتم عن طريق افتراض وجود ممتاز لموجود بعينه لسله بقيامه مباطنا ومحايا للتجربة بصفة دائمة . وذلك لأن مجرد افتراض هذا الوجود من شأنه أن يشككنا فى إيجابية التجربة التى نقوم بتعميقها فى حين أننا نريد أن تحتفظ لهذه التجربة بكل إيجابيتها .

ومن ناحية ثانية ، فعندما نقول أننا نريد تعميق التجربة فإننا لا نقصد أن هذا التعميق سيلقى بنا فى أحضان عالم مفارق من الماهيات . بل نقصد بهذا أن الانتقال إلى الفلسفة الأولى لن يكون إلا فى قلب عالم التجربة ومن خلاله . حقا إن تعميق التجربة لن يكون إلا من خلال نظرة كلية شاملة لها وهذه النظرة

الكلية الشاملة لن يتيسر لنا اتخاذها الا على حساب النظرات الجزئية بمعنى أن النظرة الكلية الشاملة لن تكون في صميمها الا اعداما للنظرات الجزئية والغاء لها، لكن هذا كله لا يعنى أننا نريد مفارقة عالم التجربة الانسانية ، اذ أنه لا بد من عن هذا العالم أمامنا ، كما قلنا . فنبين اذن في الفلسفة وفي الميتافيزيقا نريد الابقاء على عالم التجربة الحسية والانسانية بوجه عام ونريد أن نحفظ له بكل إمكانيته . لكننا نريد أن تبقى فيه على صورته الكلية الشاملة فقط وذلك عن طريق إلغاء النظرات الجزئية واسقاطها من حسابنا . والصورة الكلية الشاملة للتجربة أو الوجود العام لها لا يمثل جانباً من هذه التجربة أعنى أنه لا يقوم على اعدام جميع جوانب هذه التجربة الا جانباً ، بل يقوم على هذه التجربة كلها دفعة واحدة أو بمعنى أصح ، يقوم على نظرة واحدة إلى هذه التجربة تجعلنا نتملق بصورتها العامة الشاملة . وذلك لأن الوجود العام للتجربة يمثل الحقيقة الميتافيزيقية التي لا يمكن أن تكون حصيلة مجموعة من الحقائق الجزئية ، بل لا بد لها — اذا كانت تمثل الفلسفة الاولى حقا أن تكون حقيقة أولى .

* * *

ويمضنا أخيراً في هذا التهيد أن نشير الى أن البحث الميتافيزيقي في الوجود العام لا يتأكد ولا يكتسب كل الحرارة التي يجب أن توفر له الا اذا جعلناه بحثاً في مستويات من الوجود يقابل كل مستوى منها المستوى الآخر ويقف في مواجهته . وكل فلسفة تحاول الغاء هذه المستويات أو إدماجها في مستوى واحد لن تكون الا فلسفة معوقة للبحث الميتافيزيقي الاصيل . فمستوى الوجود مثلاً يقف في مواجهة مستوى الفكر وينبغي أن يظل هذا الأخير يلاحق مستوى الوجود ويمدو وراءه ، يدركه ولا يحتضنه ، يفهمه على نحو ما لكنه لا يحيط به أبداً . والفلاسفة الذين أرادوا أن يحلوا الوجود الى الفكر لم يفعلوا شيئاً إلا أنهم أفقدوا البحث الفلسفي بعدة الميتافيزيقي الاصيل والامر شبيه بهذا فيما يتصل بعلاقة المستوى

الإنسانى أو مستوى الوجود البشرى (على نحو ما يفهمه الفلاسفة الوجوديون مثلاً) بمستوى الوجود العام .

وهناك فلاسفة آخرون آثروا أن يحصروا دائرة بحثهم فى مناطق هامشية من الوجود . فأصحاب الفلسفة التحليلية مثلاً ، وهم الذين كانوا يسمون أنفسهم بأصحاب حركة الوضعية المنطقية التى تعد امتداداً للحركة الذرية المنطقية ، اختاروا منطقة الوجود اللفظى ، وتحليل اللغة ليمارسوا فيها نشاطهم الفلسفى . وهذه المنطقة ، مها قيل فى أهميتها ، فإنها ستظل دائماً منطقة د على هامش الوجود ، . ومن ثم فإنها ستظل قاصرة عن الإحاطة بالوجود العام الذى ينبغى أن يضمه الفيلسوف دائماً أمامه ، باعتبار أنه يمثل البحث الرئيسى له .

وأخيراً ، فإن علاقة الإنسان بالله ، تلك العلاقة التى تمثل جانباً هاماً من البحث الميتافيزيقى الفلسفى ، ينبغى أن يوضع الله فيها تماماً على النحو الذى نصنع فيه الوجود العام أمام الإنسان .

فإنه والوجود العام كلاهما بحث فى اللامتامى ، ينبغى أن يظل بحث الإنسان فيه ، باعتبار أنه صادر من كائن متناه ، قاصراً عن الإحاطة به ، وينبغى كذلك أن لا يبدأ الإنسان فيه بسد الطريق أمام نفسه بأن يفترض حلولاً جاهزة من شأنها أن تكبت التساؤل الفلسفى مع أن الميتافيزيقا ليست فى نهاية الأمر - ليست إلا تساؤلاً أنطولوجياً ، يوقف عاداتنا الإدراكية أمام الوجود^(١) .

يعرف أرسطو الميتافيزيقا بأنها البحث فى الموجود بما هو موجود . والبحث فى الموجود بما هو موجود هو البحث فى الوجود العام أو المبدأى التى تجعل

(١) أنظر كراجع لهذا التمديد كتابين :

— V. Janklávitch: Philosophie Primiero, Paris, P U F., 1954.
F. Alquié : La nostalgie de l' Etre , Paris P. U. F. 1950.

الموجود موجودا . فأرسطو فيلسوف عقلى أو عقلانى كان حريصا على تأكيد قيادة العقل للطبيعة . وقيادة العقل للطبيعة تتم عن طريق الوقوف على المبدأ العقلية العامة التى تتحكم فى مسار الموجودات . وذلك مثل مبدأ القوة والفعل ومبدأ الصورة والمادة ومبدأ الغائية ومبدأ السببية أو العلية .

والمقصود بالمبدأ الأول وهو مبدأ القوة والفعل أن توسع من نظرتنا إلى الشيء بحيث لا تقتصر فى دراستنا على وجوده الحاضر (وجوده بالفعل) بل لابد لنا أن نصيف إلى ذلك دراسة حقيقية لكل الامكانيات التى تسمح بتطور الشيء وانتقاله إلى حالة جديدة أو وجود جديد فى المستقبل (وجود بالقوة) . وهذا المبدأ أو القانون ليس شيئا آخر إلا ما نسميه الآن بالتخطيط الذى يعبر عن النظرة العلية الحقيقية للشيء . وهى النظرة التى تعارض النظرة الارتجالية له ، تلك التى تقتصر على وجوده الراهن أو الحاضر أو وجوده بالفعل . ولا يخفى أن هذا القانون له هذه الميزة الكبرى التى تجعلنا ننظر إلى الشيء فى تطوره أو فى وجوده الديناميكي وتمننا من الاقتصار على وجوده الاستاتيكي الثابت . والمقصود بمبدأ الصورة والهيولى (المادة) أن أرسطو كان يعتقد أن فهمنا الحقيقى للشيء لا يتم عن طريق إدراكنا لمادته لحسب . بل لابد أن نلم إلى جانب ذلك بماهيته أى بالفكرة العقلية أو الصورة الذهنية التى تلخص لنا وجود هذا الشيء وتقدم لنا مخططاً عقلياً سريماً ومحكماً له . حقا ، إن الوقوف على الماهية الذهنية عند أرسطو لا يتم إلا بالوقوف على الصورة النوعية ، وذلك لاعتقاده بأن كيان العنصر أو الفرد لا يتحدد إلا عن طريق تعيين انتمائه إلى هذا النوع أو ذاك ولاعتقاده أيضا قيام الأنواع والجناس فى الطبيعة وبوجودها الثابت بين أعضائها ، ولا شك أننا لم نعد الآن نؤمن بعقيدة ثبات الأنواع والجناس فى الطبيعة على نحو ما

كان يؤمن بها أرسطو . لكن لا شك أيضاً أن فكرة النوع ستظل تحمل في طياتها بعض الحق إذا فهمناها على أنها تعنى فقط د الفئة ، الشاملة التى تضم هذا الفرد الذى ندركه وتضم فى الوقت نفسه غيره من الأفراد المشتركين معه فى بعض الخصائص الجوهرية . وعلى أى حال ، فلا يشك أحد فى أن هذا الذى قال به أرسطو فى البحث عن صورة الشيء يتمشى مع ما نسميه الآن باستيعاب الشيء أو هضمه من الناحية العقلية . ونحن نعلم أن الوقوف على ماهية الشيء واستخلاصها من أشق الأمور . ولا يتسنى للإنسان الوصول إلى الصورة ، إلا بعد طول تأمل وجهد عقلى . أما مبدأ الغائية فيقرر أن فهمنا للشيء لا يتم إلا إذا حددنا الغاية من وجوده ، والهدف منه . والحق أن تحديد الهدف من وراء أى عمل أو مشروع أو مناقشة أو اجتماع من الاجتماعات من شأنه أن يعين كثيراً فى نجاح العمل أو المشروع . الخ . إذ يكفى أن أسأل نفسى : لماذا أقوم بهذا العمل ؟ حتى تصبح أمامى أمور كثيرة عنه ، ولهذا ، فإن الغائية أو معرفة الإجابة عن السؤال : لماذا ؟ أمر بالغ الأهمية . هنا وينبغى أن نشير إلى أنه قد جرت عادة الأعلام فى كتابات كثيرة أن يقال إن البحث عن : لماذا ؟ بحيث غير علمى ، وأن البحث العلمى الوحيد لا بد أن يقتصر فقط على إجابة عن السؤال : كيف ؟ ولكن هذا غير صحيح على إطلاقه . إذا أن البحث العلمى إذا كان يستبعد التفقيش عن لماذا ، لكيلا يفرق فى أمور سياسية أو اجتماعية أو دينية تبعده عن البحث الموضوعى للحقيقة ، فإن من الخطأ كذلك أن نسقط تماماً من حسابنا كل بحث عن : لماذا ؟ وأخيراً فإن المبدأ الرابع من المبادئ الأرسطية التى أشرنا إليها هو مبدأ العلمية أو السببية الذى يعبر عن الروح العلمية فى البحث عن الظواهر من حيث اهتمامه بالبحث عن العلاقات القائمة بينها .

وعن طريق هذه المبادئ العقلية العامة تتم سيطرة العقل على الطبيعة أو

الكون عند أرسطو، ويتم في الوقت نفسه البحث في الوجود العام أو الميتافيزيقا. والبحث في الوجود على هذا النحو العام الكلى يقال في مقابل البحث في الوجود الكيفي أى في الموجودات من ناحية صفاتها وحركاتها (وهو البحث الذى يتناوله علم الطبيعة) ويقال كذلك في مقابل البحث في الموجودات من حيث أنها مقادير كمية يعبر عنها بالرموز المجردة عن المادة (وهو البحث الذى يتناوله العلم الرياضى) من ذلك يتضح أن الميتافيزيقا عند أرسطو كانت تدل على البحث في الوجود أو في الموجود بهذا المعنى العام أى في «الوجود بإطلاق» كما يقول ابن رشد.

ولكن البحث في الوجود العام أو فى المبادئ العامة التى تجمل الموجود موجوداً أصبح يدل كذلك على البحث الغيبي فيما وراء الوجود عن موجود بعينه، هو واهب الموجودات أو خالقها، وهو الله. وقد ظهر هذا المعنى الدينى للميتافيزيقا بنوع خاص عند الفلاسفة فى العصور الوسطى من أمثال توما الاكويني Tomas d'aquin (١٢٦٦ - ١٢٧٤)، والسكندى (توفى عام ٢٤٦ هـ أى ٨٦٠ م أو ٢٦٠ هـ أى ٧٧٣ م) الذى عرف الميتافيزيقيا أو الفلسفة الاولى بأنها «علم لحق الاول» وتبعه فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا اللذان عرفا الميتافيزيقا بأنها العلم الإلهى. وتعريف الميتافيزيقا على هذا النحو الخاص يرجع كذلك إلى ما قاله أرسطو فى الميتافيزيقا — بالاضافة إلى تعريفه السابق — أى أنها «النظر فى العلة الاولى» والبحث فى العلة لا بد أن ينتهى إلى البحث فى علة العلة أو فى العلة الاولى.

ولكن من المغالاة أن نحصر البحث فى الوجود العام أو الموجودات كلها على البحث فى موجود واحد بعينه لأن بحثنا هذا سيكون بحثاً فى «منطقة» معينة من الموجودات مما قد يودى إلى طغيانها على المناطق الأخرى وابتلاعها لها ولأن الميتافيزيقيا Meta physique ليست فيزيقا عليا أو ساميا High - physique.

هذا من ناحية البحث في الميتافيزيقا باعتبارها علم الوجود أو الانطولوجيا .
والحق أن ما علم بعد الطبيعة لا يمكن إلا أن يكون بحثاً في الوجود العام .

لكن الفلاسفة المحدثين أخذوا يشككون في إمكانية قيام هذا العلم . فذهبوا
إلى أن هذا الوجود العام قد يكون موضوعاً لتفكير الإنسان ولكنه لن
يكون أبداً موضوعاً لمعرفته . وعلى رأس الفلاسفة الذين ذهبوا إلى هذا الرأي
الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي قال إن مشاكل الوجود
العام قد تخطر بالفكر ، ولكن الإنسان غير قادر على معرفتها ، وأطلق على
الفكر الذي يجرؤ على اتخاذ مشاكل الوجود موضوعاً له اسماً خاصاً هو العقل
Reason . كما أطلق على الفكر الذي يتناول موضوعات يستطيع معرفتها اسم
الذهن Understanding . ونادى كانت بأن الفلسفة ينبغي لها أن تصرف النظر
عن مشاكل الوجود وتقتصر على مشاكل نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا .
وهكذا أصبحت الفلسفة كلها بحثاً في الذات العارفة ونظرية المعرفة أو
الابستمولوجيا .

والمهم هنا أن نقرر أن كانت قد هاجم الميتافيزيقا أو البحث في الوجود العام
ونتيجة إلى البحث في الابستمولوجيا . لكن بحوثه في نظرية المعرفة لم تخل على
الرغم من ذلك — كما سنشير إلى هذا فيما بعد — من نظرات ميتافيزيقية . ولا
يهمنا هنا أن نخوض في هذا البحث . وإنما الذي يهمنا فقط أن نبرز التوحيد بين
الفلسفة ونظرية المعرفة أو الابستمولوجيا على يد كانت .

يبد أن هذا الترادف بين الفلسفة والابستمولوجيا قد نظر إليه فلاسفة
آخرون على أنه ترادف غير مشروع ومبالغ لا تقوم على أساس . وذلك لأن
الأساس فيه هو مبالغة في قيمة العقل الإنساني نفسه كأداة للمعرفة الإنسانية .
فكانت عندما فصل بين دائرة الوجود ودائرة المعرفة وحرّم علينا البحث في

الدائرة الأولى بحاجة ان العقل الانساني غير قادر على معرفتها . قد حكم عليها بأن تكون غير موجودة أو أضاف إليها وجوداً هو والعدم سواء . ودائرة الوجود حتى لو سلمنا مع كانت بأننا لا نستطيع معرفتها بالعقل الانساني ، فإن هذا ليس مبرراً لأن تفصيلها من دائرة البحث أو لضيف إليها وجوداً وصياً . بل الأولى ان نجعلها نصب أعيننا في دائرة البحث والمعرفة .

وأيما ما يكون الأمر ، فإنه على ضوء التطورات الحديثة في الفلسفة المعاصرة نستطيع ان نوجه مأخذين اثنين إلى هذه النزعة التي وحدت بين الفلسفة ومبحث نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا :

١ — المأخذ الأول آت من المعسكر الواقعي في الفلسفة . فالفلاسفة الواقعيون يرون ان العقل ليس له كل هذه القيمة التي أضفاها عليه العقليون وأن قوانينه أو مقولاته لا تستطيع أن تلم بكل أطراف الوجود لأن الوجود أو الطبيعة تفوق العقل وتتمداه . ومن هنا كان اهتمام هذه الفلاسفة بما يطلق عليه عادة اسم « فلسفة الطبيعة » Philosophie de La nature .

٢ — والمأخذ الثاني آت من المعسكر الوجودي في الفلسفة . فالفلاسفة الوجوديون يعيبون على العقل أنه غير قادر على النفاذ إلى كل أسرار التجربة الإنسانية الحية ، وأن هناك منطقة واسعة من الشعور تقع تحت التصورات العقلية ، هي أصدق من هذه التصورات في التعبير عن الواقع الوجودي لأنها تمبر عن التحام مباشر بين الانسان والمحيط الذي يعيش فيه ، ولستطيع من هذه الناحية أن نعتبر الحركة الوجودية امتداداً لفلسفة الحياة كما نجدتها عند هـنري برجسون مثلاً .

ليس من الصواب إذن أن نجعل البحث في نظرية المعرفة يدل على كل ما

تشمل عليه الميتافيزيقا أو علم الوجود . لأن البحث فى الوجود أعم من ذلك وأشمل . وقد أصاب الفيلسوف الانجليزى صمويل الاسكندر Samuel Alexander (توفى عام ١٩٣٨) حين اعتبر نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا مجرد فصل واحد one chapter من كتاب الوجود أو من البحث فى الوجود .

ولذلك فمن الأفضل أن نفهم علم الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة على أنه علم الوجود العام فقط .

لكن أصحاب المذهب الوجودى فى أيامنا هذه قد وجهوا انتباهنا إلى أن البحث فى الوجود العام لا يمكن أن ينفصل عن البحث فى الوجود الخاص، وهذا يمثل عندهم الوجود البشرى أو الإنسانى ، فشكلة العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، تلك المشكلة التى شغلت بأصحاب نظرية المعرفة، قد وضعت على يد الوجوديين وضعا جديداً بحيث أصبحت تدل على الالتحام المباشر بين الوجود البشرى وبين الوجود العام عن طريق مجموعة من « المواقف » . وبذلك أصبحت الميتافيزيقا والفلسفة بوجه عام أقرب إلى الواقع مما كانت عليه عند أصحاب نظرية المعرفة . فبدلاً من أن يُحصر الوجود العام فى دائرة ضيقة جداً هى دائرة العقل أو دائرة التصورات الذهنية كما كان الحال عند العقليين وأصحاب نظرية المعرفة ، أصبح احتمال « حصر » هذا الوجود العام فى منطقة بعينها أمراً بعيد الاحتمال فى الفلسفة الوجودية ، أو — على الأصح — كان ينبغى أن يكون بعيد الاحتمال . فالأصل إذن فى الفلسفة الوجودية أن تقترب من البحث الواقعى فى الوجود العام ، ولكن الوجوديين تجاهلوا هذا الأصل واتجهت معظم أبحاثهم إلى تحليل الطبيعة البشرية وإلى عدم مغادرة الزمان الشعورى الخاص للفرد .

وبذلك نستطيع أن نقول عنهم كما يذهب الأستاذ جيلسون Gilson بحق — إنهم استبدلوا بالماهيات العقلية ماهية جديدة قائمة في الزمان الوجودى الخاص، وبات من واجبنا أن نفهمهم إلى أن فلسفتهم تتوذى — وقد أدت بالفعل — إلى حصر الوجود العام فى دائرة الوجود البشرى الخاص كما يفهمونه . ومن ثم بات من واجبنا أن نفهمهم تماما كما فعلنا بالنسبة لأصحاب نظرية المعرفة إلى أن الميتافيزيقا كانت وما زالت علم البحث فى الوجود العام .

الفصل الأول
امكان قيام ما بعد الطبيعة

تعرض ما بعد الطبيعة لهجمات كثيرة شك فيها أصحابها في إمكانية قيام علم بهذا المعنى ، ولم تكن هذه الهجمات موجهة لحسب من العلماء الذين يفرض تخصصهم عليهم — أو على الأصح — على المبتدئين منهم ، نظرة ضيقة ، أو أفقاً محدوداً يجعلهم لا يؤمنون إلا بما يقومون به من تجارب في دائرة بحثهم العلمي الخاص . وبالتالي يجعلهم يرفضون حقيقة ما بعد الطبيعة الذي يطمع في أن يكون علماً للوجود العام . لم تكن هذه الهجمات موجهة لحسب من هؤلاء العلماء ، بل من الفلاسفة أنفسهم .

ولستطيع أن تذكر هنا بعض هذه الهجمات التي وجهت تباعداً عند قيام الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة على يد السفسطائيين والشكاك وكانت والوضعيين ، وأخيراً على يد الوضعية المنطقية .

نظر هرقليطس إلى الوجود فراعته أن الأشياء في تغير متصل وسيلان دائم . وجاء بروتاجوراس وغيره من السفسطائيين فاستنتجوا من هذه النظرية نتيجةها اللازمة ، وهي أن العلم غير ممكن لأن العلم يتعلق بالحقائق الثابتة ، وليس ثمة ثبات . وعلى ذلك فإن السفسطائيين قد ظنوا أن الموجودات كلها عبارة عن محسوسات ، ولما كانت هذه المحسوسات في حركة متصلة فقد توهموا أن التعبير عن أية حقيقة بصددتها أمر مستحيل . وتوهموا كذلك أن الحقيقة الواحدة تتعدد بتعدد الأفراد ، بل بتغير الحالات التي تطرأ على الفرد الواحد والإحساس الواحد في الآونات المختلفة . وزعموا كذلك أن الازدواج يمكن أن تتفق لشيء واحد فيكون في آن واحد حاراً بارداً ، مرأ وحلواً وبذلك يستحيل من هذه الناحية أيضاً قيام حقيقة واحدة أو علم واحد . ومن باب أولى يستحيل قيام علم ما بعد الطبيعة .

وقد تصدى أرسطو لهجمات السفسطائيين وفندها . فذهب أولاً إلى أن الموجودات كلها ليست محسوسات إذ أن الشيء يتكون من هيولى وصورة والهيولى وحدها هي المادة المتغيرة أما الصورة الذهنية فباقية ثابتة . وبهذا الاعتبار يكون العلم ممكناً إذ أن العلم علم بالصورة العقلية الثابتة بالأعراض المتغيرة . أما زعم السفسطائيين بأن الحقيقة الواحدة تتعدد بتعدد الافراد فليس بصحيح لأن حقيقة الشيء ليست حالته التي تبدو لي أنا فقط إذ أن هناك إدراكات مشتركة بينى وبين الآخرين ، وهذه الإدراكات المشتركة هي التي تجعل شهادة الحواس موثوقاً بها إلى حد كبير وتسمح بقيام العلم . وأخيراً فإن أرسطو قد رد على السفسطائيين في قولهم بإحتمال اجتماع الضدين قائلاً : حتماً إن الضدين قد يجتمعان لشيء واحد في آن واحد ، ولكن هذا أن يكون أبداً من جهة واحدة أى بإعتبار واحد أو من وجهة نظر واحدة . فالشيء لا يمكن أن يكون حاراً وبارداً بالفعل وإنما يكون حاراً بالقوة بارداً بالفعل . وهكذا تنسب لأرسطو أن يفند حجج السفسطائيين واحدة بعد الأخرى .

ولكن لذة البحث النظري أخذت تضعف بعد أرسطو وأخذ العقل يشك في ذاته ووضعت قواعد النزعة الإرتيائية الأصلية عند فرون (Pyrrhon) (توفى عام ٢٧٥ ق . م) وأصحاب الأكاديمية الجديدة . وكان من نتيجة ذلك أن شك هؤلاء الشكك في إمكانية قيام أى علم وعلم ما بعد الطبيعة من باب أولى .

وإن نقف طويلاً عند هؤلاء الشكك ، لأن في نزعة الشك هذه إنكاراً — ليس فقط لما بعد الطبيعة — لكل علم على الإطلاق ولكل تقدم إنسانى .

وفي بدء العصر الحديث . في الوقت الذى كان قد انتهى العلماء من إرساء العلم على قواعد ثابتة وكان العلم يخطو في طريق التقدم خطوات متصلة ، نظر الفيلسوف الألماني كانت إلى هذا التقدم الذى حققه العلم ثم نظر إلى الفلسفة فلم

يجد إلا تطاحن المذاهب الفلسفية وتضاربها وأراد أن يحقق للفلسفة من التقدم ما حققه للعلم .

من أين للعلم هذا التقدم الذي أحرزه ؟ رأى كانت أن أحكام العلم تجمع بين مسادة المعرفة وصورتها في صورة الأحكام التركيبية أو التأليفية الأولية *Jugements synthétiques a priori* . ولاحظ أن هذا الجمع بين الجانب التركيبي الذي تقدمه التجربة وبين الجانب الأولي الذي يقدمه العقل وعدم الاقتصار على بجانب دون آخر هو الذي أدى إلى تقدم العلوم الرياضية والطبيعية .

أما فيما بعد الطبيعة فالحال مختلف تمام الاختلاف إذ أن أحكامها كلها أولية ولا تستند إلى التجربة في شيء . وعدم استنادها إلى التجربة هو الذي أدى إلى تأخرها . وأراد كانت أن يحدث ثروة في الفلسفة أو في علم ما بعد الطبيعة يرمى من ورائها إلى وضع حدود لقواتنا المدركة لكيلا يطلق العقل لنفسه العنان ويبحث في أمور ليست من اختصاصه ، ولذلك سمي فلسفته بالفلسفة النقدية لأنه اهتم فيها بوضع الحدود التي يجب ألا يتعداها العقل الإنسانى ، ويرى من كانت بأدلة قاطعة على أن البحوث الميتافيزيقية التي كانت شائعة حتى عصره هو خالية من الصبغة العلمية ، وهي البحوث التي كتبت في علم النفس النظري وفي علم الكون النظري أو الكسومولوجيا النظرية وفي العلم الإلهي أى البحوث التي تناول النفس والعالم والله . وبين لنا أنه كلما انطلق العقل في ادعاءاته النظرية المجردة وبعد عن التجربة أدى به هذا إلى الوقوع في تناقضات لا حد لها بحيث يستطيع أن يثبت بسهولة الشيء ونقيضه (وهو ما أثبتته في بحثه للتناقض *Les antinomies* مثل : العالم متناه — العالم غير متناه ، نهائية الزمان والمسكان — لانهاية الزمان والمسكان .. الخ) ، وكان من نتيجة المذهب النقدي أن قوضت الميتافيزيقا بالمعنى القديم أى المعنى المجرد وأصبح يقصد بها البحث في الظواهر التي في مقدور العقل

البشرى المحدود والتي لا تتعدى حدود التجربة وذهبت كانت إلى أن الميتافيزيقا القديمة كانت بحثاً فيما وراء الظواهر التي في متناولنا ، أى فيما يسميه كانت عالم الشيء في ذاته La chose en soi أو النومين Les noumènes في مقابل عالم الظواهر Les phénomènes ولذلك فإن كانت قد قصر البحث الفلسفى على البحث في عالم الظواهر ، وأهمل الميتافيزيقا بالمعنى القديم .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نقرر أن فلسفة كانت لم تكن خلواً من الميتافيزيقا الذى زعم أنه جاء لتقويضها ، بحيث أنه في وسعنا أن نتحدث عن « ميتافيزيقا كانت » . وذلك لأن كانت يعد أن أعرب عن بعده ونفوره من التأليف المذهبي الشامخ جرياً على عادة الميتافيزيقيين نراه قد عدل عن ذلك فذهب إلى أن وحدة الانا ووحدة العالم شيء واحد ، الأمر الذى أغرى بعض الباحثين في فلسفة كانت بأن ينظروا إلى وحدة الانا أو وحدة الشعور باعتبارها حجر الزاوية في فلسفة كانت كلها . وليس من شك في أن هذا إتجاه ميتافيزيقي في التفكير . ثم إن كانت قد قدم لنا مجموعة من المقولات العقلية وصور الحساسية ، وقال لنا عنها إنها تمثل إشارات أو قوالب تنشر على الأشياء كلها فتحتويها جميعاً وما أشبهه في ذلك بشخص قدم لنا قطعة كبيرة من القماش ونشرها على العالم فاحتوته كله - أو هكذا خيل لكانت - ولم تترك شيئاً إلا وقد ضمته بين جوانبها . وهذا تفكير ميتافيزيقي كذلك . أضف إلى ذلك أن كانت وإن كان قد اهتم بوضع الحدود للعقل ورسم النطاق الذى لا يجب عليه أن يتعداه إلا أنه قد أسرف في تقدير قدرة العقل وزعم أن الأحكام أو القوانين التى يصدرها لسان واحد يصح أن تكون تشريعاً لكل الناس على السواء في كل زمان ومكان . هذا تعميم ينظر إليه الفلاسفة المحدثون على أنه غير مشروع ، وهو تعميم ميتافيزيقي أيضاً وأخيراً فإن كانت - كما رأينا - قد قسم العالم إلى عالين : عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها ، ولكنه تصور هذا العالم الأخير باعتباره « منطقة حرام » لا يصح

الفيلسوف أو العالم أن يقترب منها ، وذهب إلى أن لكل شيء جانباً ظاهرياً يستطيع العقل البشرى أن يصول فيه ويجول وجانباً آخر جوهرياً ، خفياً ، مستوراً لا يجوز للإنسان أن يقترب منه . وهذا التصور للشيء في ذاته ، تصور ميتافيزيقي لاشك فيه . وكان أولى بكانت بدلاً من أن يرسم لنا خطأ فاصلاً بين عالم الشيء في ذاته وعالم الظواهر ويتصور هذا العالم باعتباره منطقة حرام ، كان أولى به أن يقدم لنا تصوراً آخر للشيء في ذاته ، تصوراً أقل ميتافيزيقية من تصوره له . فيقول مثلاً إن الشيء في ذاته عبارة عن هذا الجانب من الشيء أو من العالم الذي لم يتيسر للإنسان — في المرحلة الحالية التي وصل إليها في تطوره — أن يصل أو ينفذ إليه بوسائله ، ولكنه سيصل إلى هتك بعض أسرارهِ يوماً بعد يوم وبذلك يتخلص امتداد منطقة الشيء في ذاته . أما أن يحكم كانت مقدماً على منطقة الشيء في ذاته بأنها منطقة حرام ، لا يصح لنا الإقتراب منها ، فهذا تفكير ميتافيزيقي بالمعنى القديم الذي زعم كانت أنه جاء لتقويضه .

هذا النقد الذي توجهه إلى كانت لم توجهه إلا لأنه لم يستطيع أن يتخلص نهائياً من الميتافيزيقا بمعناها القديم الذي سمي إلى تقويضه ، فهو نقد يتمشى مع روح فلسفة كانت ، ويمثل في الوقت نفسه دفاعاً عن الفلسفة أو عن الميتافيزيقا بالمعنى الذي حاول كانت أن يقدمه لنا بقصد إرساء التفكير الفلسفي على أسس سليمة .

وفي القرن التاسع عشر لقيت الميتافيزيقا هجوماً عنيفاً على أيدي أوجست كومت Auguste comte (توفي عام ١٨٥٧) مؤسس المذهب الوضعي .

رأى كومت أن العقل النظري الذي يقيم تفكيره على الأوليات التي تسبق كل تجربة عاجز عن الوصول إلى معرفة ذات قيمة ، لأن المعرفة الوضعية التجريبية هي وحدها المعرفة التي علينا أن نعترف بقيمتها . وذهب كومت إلى أن التفكير

الميتافيزيقي يمثل مرحلة من مراحل التفكير النقضي عندها . ذلك أن الإنسانية عند أوجست كومت في القانون الذي أطلق عليه اسم قانون الأطوار أو الأدوار الثلاثة قد مرت بثلاثة أدوار : الدور اللاهوتي . وكان الإنسان فيه يبحث عن كنه الموجودات وأصلها ومصيرها وكان منهجه في ذلك قائماً على الخيال . فظواهر الطبيعة في نظره يرد حدودها وتطوراتها إلى فعل كائنات سامية غير مبرئية تختفي وراء الطبيعة وتؤثر فيها تأثيراً تعسفياً . ويأتي بعد الدور اللاهوتي الدور الميتافيزيقي وفيه يتغلب العقل عن الرجوع إلى كائنات سامية والاحتكام إليها في تفسير الظواهر وينصرف عن البحث في الأصل والمصير والعلل ويتجه إلى أن يرد الظواهر إلى قوى مجردة خفية باطنة فيها ، ولكن لا أثر لها في الملاحظة والتجربة . ويأتي بعد هذه المرحلة الميتافيزيقية مرحلة التفكير الوضعي أو الدور الوضعي ، وفيه يهتم الإنسان بمعرفة الظواهر والكشف عن قوانينها .

ومعنى ذلك أن تقدم الإنسانية عند كومت مرتبط بعدولها عن التفكير الميتافيزيقي واتجاهها إلى التفكير الوضعي للظواهر ، وفي هذا نقد للميتافيزيقي باعتبارها علماً . وهكذا رفض المذهب الوضعي المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية دون أن يقرها أو يهدمها مسكتفياً بأن قال إنها تمثل عنده مرحلة من مراحل التفكير النقضي عندها . فالميتافيزيقي قد استعاضت عن الخيال الذي كان سائداً في الدور اللاهوتي بالتجريد وقدمت للإنسانية طلاسماً غير مفهومة مثل «الصور الجوهرية» و«القوى الحيوية» و«المطلق» .

ولكننا نسأل كومت . هل كل الميتافيزيقي تفكير في الصور الجوهرية والتجاء إلى القوى المجردة ؟ إن كومت لم يفهم من الميتافيزيقي إلا هذا المعنى الضيق الذي حاول كومت أن يقضي عليه . ولكن إلى جانب هذا المعنى المجرد للميتافيزيقي . توجد الميتافيزيقي المعاصرة بمعناها المشروع الذي سيظل مشروعاً ما بقيت الإنسانية

لأنه يمثل محاولة الإنسان فهم الواقع الكوني على نحو كلى شامل، تستظل الميتافيزيقا بهذا المعنى المشروع قائمة مهما ارتقى التفكير العلمى أو الوضعى لا شىء إلا لأهم ضرورة لا غنى عنها فى حياة الإنسان ولأنها تمثل نوعاً من التفكير الإنسان لا يمكن الاستغناء عنه .

وتطورت الوضعية فى العصر الحديث على يد أتباع الوضعية المنطقية الذين أنكروا القضايا الميتافيزيقية باعتبار أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو بالخطأ . فالقضايا عندهم ليست فقط قضايا صادقة وقضايا كاذبة كما اصطاح الفلاسفة والمناطق على تقسيمها . وإنما هناك إلى جانب هذين النوعين من القضايا قضايا لا معنى لها وهى القضايا الميتافيزيقية ، فالأبحاث الميتافيزيقية فى نظر المناطق الوضعية تحمل إدعاءات ضخمة ولا نستطيع أن نصل فيها إلى حقيقة ما تصفها بالصدق أو بالكذب . ومن ثم عمد هؤلاء الفلاسفة إلى تحليل العبارات الميتافيزيقية تحليلاً منطقياً (وهذا التحليل المنطقى يحتل عندهم مكاناً مختاراً حتى أرجعوا إليه كل الفلسفة) بقصد إزالة اللبس والإيهام عن الأفكار ورفض كل ما لا يرجع إلى الرأى (القضايا التحليلية) ، إلى التجربة (القضايا التركيبية أو التأليفية) فالقضية القائلة مثلاً بأن النفس خالدة ، لا يمكن أرجاعها إلى القضايا التحليلية ولا إلى القضايا التركيبية . فهى ليست قضية تحليلية أو تكرارية لأن القضية التحليلية هى القضية التى يكون فيها الخبر جزءاً من الخبر عنه مثل : كل الأجسام ممتدة ، فصفة الامتداد هنا متضمنة فى كون الجسم جسماً ، وإذا رجعنا إلى القضية القائلة إن النفس خالدة لم نجد صفة الخلود متضمنة فى كلمة النفس ، وهذه القضية من الناحية الأخرى ليست قضية تركيبية أو إخبارية لأن القضية التركيبية هى التى تضيف خبراً جديداً إلى موضوع الحديث ، وهذا الخبر الجديد غالباً ما يستند فيه إلى التجربة الحسية . مثال ذلك قولنا : كل الأجسام ثقيلة ، فصفة الثقل ليست متضمنة

فى كون الجسم جسماً ولأننا لىكى نتحقق منها يجب أن نحتكم إلى التجربة أو إلى
الخبرة الحسية . وإذا رجعنا إلى القضية القائلة إلى النفس خالدة لهم نجد صفة الخلود
مما نستطيع التحقق منه فى التجربة الحسية ، بل إننا لا نلتقى فى عالم الخبرة الحسية
بكائن يسمى « النفس » ، ومن هنا ذهب المناطقة الوضعيون إلى أن الميتافيزيقا
مجرد خرافة وأن قضاياها خالية من كل معنى .

ولكننا نرى فى هذه النزعة قضاء على كل فلسفة وتحديد الفكر الفلسفى
الذى سيستمر فى انطلاقه معالجاً علاقة الانسان بالكون ، ولم يكف التفكير
الانسانى ولن يكف عن الخوض فى مشاكل الفلسفة التى تناو لها منذ أقدم العصور
محاولة وضعها فى صورة جديدة وإلباسها الثوب الذى يتفق مع روح العصر ،
فالمناطقة الوضعيون يعرفون الفلسفة بأنها علم توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً ،
ولكن هذا تعريف مشكوك فيه إلى أبعد الحدود ، فالفلسفة ليست تحليلاً منطقياً
للأفكار وإنما هى بالأحرى بيان علاقة الأفكار بالواقع الكونى ومحاولة فهمه
فهما كلياً ، والفلسفة التى تحصر نفسها فى ميدان التحليل المنطقى تتجاهل أنواع
أخرى من التحليلات قد تكون أهم من التحليل المنطقى ، مثل التحليل الواقعى
والتحليل الوجودى والتحليل الفينومينولوجى ، وهى تحليلات تشترك جميعاً فى
أنها امتداد لميدان الإدراك الحسى وصقل له وإثراء لمحتوياته ، وفهم منوع له
من زاوية أو أخرى ، أما أن نبعد عن هذا كله مكتفين بميدان التحليل المنطقى
للأفكار فهذا حصر ، للفلسفة لا زمناء ، ثم إننا نريد أن نتساءل : هل كل
القضايا التى آمنت بها الانسانية محصورة فى القضايا التحليلية أو القضايا التركيبية ؟
إننا نؤمن مثلاً بوجود ضمير أخلاقى : ومع ذلك فإن مفهوم الضمير ليس تركيبياً
أو تحليلياً .

الحق أن هذا الفصل الذى تهبط منه الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة يقصد

هدم الفاسفة فصل لا مبرر له فقد ظل العلم والفلسفة يتعاونان منذ القدم وقد أدى كل منهما بهذا التعاون المشترك أجل الخدمات للآخر ، ولن يستطيع العلم وحده أن يمسد حاجة العقل الانساني في البحث : ذلك لأن كل ما يستطيع العلم أن يقدمه لنا هو مجموعة من القضايا والقوانين الجزئية التي لا تعطينا مطلقاً تفسيراً شاملاً للكون ، ولا تصلح لمناقشة المفاهيم الكلية التي يسلم بها العالم دون بحث ، والفلسفة تضطلع بكل هذا . فعملينا إذن أن لا نتجاهلها لأن في تجاهلها تجاهلاً للتفكير الانساني بوجه عام .

الفصل الثاني

نماذج من مشاكل الوجود

١ - مشكلة الوحدة والكثرة

من مشاكل الوجود الرئيسية التي شغلت الفلاسفة زمنا طويلا مشكلة البحث

فيما إذا كان الوجود واحدا أو متكاملا Le problème de l'Un et du multiple (One and many) هل الكثرة التي نشاهدها في الوجود كثرة أصلية بحيث لا نستطيع أن نردها إلى نوع من الوحدة؟ أم أنها ليست إلا كثرة سطحية ظاهرة تحمل في طياتها المتعددة معنى أو مبدأ ما للوحدة؟ وإذا كان رد الكثرة أو التعدد إلى الوحدة ممكنا، فأى نوع من أنواع الوحدة سنختارها؟ أمى روحية أم مادية؟ أمى وحدة تتفق مع ما يتليه هذا الدين أو ذاك، أم أنه لا صلة لها بالصورة التي تعطى لها الأديان عن المبدأ الواحد أو الله؟ أم أن الوحدة التي سنختارها تكون وحدة عقلية تتمثل في العقل الإنساني أو الأجوار أو الأنا باعتباره سلاحا بشريا خالصا، يمسك الإنسان بزمامه دون حاجة إلى عون أو مدد خارجي؛ ويستطيع به أن يوحد العالم المتكثر؟ أم أن الوحدة التي سنختارها ستكون وحدة مادية تنبع من التطور الداعي للكون ومن إنبات الموجدات بعضها عن البعض الآخر واتصالها المتعاقب في حلقة التطور؟ هذه كلها صور للوحدة؛ قدمها لنا الفلاسفة على من العصور وأثبتوا بها حق تفكيرهم، سنعرض لبعضها عرضا موجزا كما أننا سنتحدث كذلك عن الفلاسفة الذين رفضوا صور الوحدة أو مبادئها جميعا وآثروا أن يحتفظوا بكثرة الكون كما هي دون أن يردوها إلى وحدة ما، الفريق الأول ينتمى إلى مذهب الوحدة، والفريق الثاني أصحاب مذهب الكثرة.

(١) مذهب الوحدة Monism

نظر الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط إلى طبيعة العالم فأرجعوا جميع الأشياء وكثرتها إلى أصل واحد أو مبدأ واحد ظهرت عنه جميع الأشياء: الماء، والهواء،

والتراب ، والنار . تلك هي الصورة الأولى التي ظهر بها مذهب الوحدة . وواضح أن المقصود بالوحدة هنا الوحدة المادية . ولكن هؤلاء الفلاسفة تصوروا المادة كذلك على أنها مادة حية . وتبعاً لذلك ، فإن الجوهر الواحد الذي اعتبروه أصلاً للوجود لم يكن مادة خالصة بل كان مادة روحية ، والروح هنا مختلطة بالمادة منبثقة فيها بجميع أجزائها . ولعل أهم ما يميز هذه الوحدة المادية الروحية أنها وحدة واقعية تتأدج يتحد فيها الوجود للمادي والروحي ولا يكون هذا الأخير صادراً عن مصدر آخر ، مفارق للمادة متعال عليها .

ثم ظهرت المدرسة الإيطالية (برمينيدس) فذهبت إلى أن الوحدة هي الصفة الأساسية للوجود بل الصفة التي تميز الوجود الحقيقي الثابت من الوجود الظاهري المتغير . ولما كان العقل هو وحدة القادر على تصور الثبات والحقيقة ، فقد جعل الإيليون العقل أكثر امتيازاً من المادة ورأوا أن الوحدة لا يمكن أن تصدر إلا عنه . وكانت هذه النظرية هي الأساس في مذهب الوحدة العقلي .

وقد أخذ مذهب الوحدة العقلي صوراً عدة أشهرها الصورة التي ظهرت في الأديان أي مذهب التألية . وله صورة أخرى ظهرت في المذهب المسمى بوحدة الوجود pantheism وهو المذهب الذي ينظر إلى الله والعالم باعتبارهما حقيقة واحدة : كما ظهر مثلاً عند أسبينوزا ، فالجواهر الواحد الأزلي عند أسبينوزا قائم بنفسه علة لذاته . وينظر إليه أسبينوزا من جهتين : ومن حيث أنه طبيعة خالقة أو فاعلة natura naturans ، ومن حيث أنه طبيعة منفعة أو مخلوقة natura naturata وهي عبارة عن صورة الجوهر كما تتحقق في الموجودات .

وهناك صورة أخرى لمذهب الوحدة هي التي ظهرت عند أصحاب المبدأ الواحد أو الحقيقة الأولى أو المطلق ، وهم الفلاسفة الألمان الذين أعقبوا كانت من أمثال هيجل Hegel وفخته Fichte وشلنج Schelling فالمطلق عند فخته هو المصدر الوحيد الذي يصدر عنه الذات أو اللاذات أو اللانا ، والأول أو

الذات المطلقة أو الاتحاد الأول عند شلنج هو مصدر الذوات الفردية والموضوعات أو الأشياء أيضا ، والفكرة أو المطلق عند هيجل هي الوجود الديناميكي المنحرك والذي يظل في حركة دائما ، مع بقاءه باطنا في الوجود ، وينتج عن حركته الديالكتيكية في باطن الوجود جميع مظاهر التغير .

ونلتقي كذلك بمذهب الوحدة عند الفلاسفة الإنجليز الذين اتبعوا هيجل من أمثال برادلي Bradley الذي يذهب إلى أن كثرة الكون وظواهره المتعددة التي يطلق عليها اسم الحقيقة الظاهرة Appearance ليست في جوهرها إلا مظهراً أو صورة متعددة للحقيقة الواقعية Reality وهي عنده المطلق .

وفي أمريكا نجد مثل هذه النزعة عند رويس Royce الذي ذهب في كتابه « العالم والأفراد » The world and the Individual إلى أن حقيقة الأفراد في حياتهم العادية الشخصية لا قوام لها إلا بحقيقة العالم أو حقيقة المطلق وأن وجود المطلق منفصل عن حياة الأفراد .

(ب) مذهب الكثرة أو العدد Pluralism

نظر فلاسفة آخرون إلى الكون فرأوا أن كل ما فيه ينطق بالتعدد والكثرة وأن افتراض مبدأ واحد يرد هذه الكثرة إلى الوحدة لا يعدو أن يكون مجرد افتراض ليس هناك ما يبرر تمسكنا به في الواقع التجريبي : ولذلك فضلوا أن يقفوا عند مظاهر التعدد في الكون دون أن يخضعوها إلى سلطة مبدأ واحد بعينه ، ولذلك يقول وليام جيمس William James (١٨٤٢ — ١٩٢٠) لـ العالم المتكثر أشبه ما يكون بالجمهورية الفدرالية ، وهو بذلك ليس امبراطورية أو ملكية مطلقة .

وهناك من الفلاسفة السابقين على سقراط من مثّل مذهب التعدد أو الكثرة ، فأنبأو قليس بدلا من أن يرد أصل الأشياء إلى جوهر واحد فضّل أن يقول بأربعة عناصر مجتمعة : الماء والهواء والنار والتراب ، وأضاف إليها مبدأين غير

ماديين هما مبدأ المحبة والكراهية . ولكن أوضح صورة لمذهب الكثرة ظهرت عند أصحاب المذهب الذرى أو الجزء الذى لا يتجزأ (وهو مذهب وضع أسسه ليوقيبوس ثم توسع فيه من بعده ديموقريطس والايبيقوريون) . ويتلخص هذا المذهب فى أن العالم المحسوس قد ظهر كل ما فيه عن اجتماع الذرات وأن هذه الذرات لا تختلف فى كيفياتها نظرا لأنها ذرات مادية ولكننا تختلف فى كياتها أى فى أحجامها وأشكالها وأوضاعها وهذا الاختلاف الكمى بينها هو الأساس فى الاختلاف العام بين الأشياء .

ومذهب الكثرة أو التعدد لا يتمشى فى اتجاهه العام مع التيار الروحى فى الفلسفة ، ومع ذلك ، ومع أن الأصل فى هذا المذهب ألا يكون مذهبا روحيا إلا أننا فلتقى بصورة روحية له عند ليبنتز Leibnitz (١٦٤٦-١٧١٦) صاحب مذهب الذرات الروحية ، ذلك لأن ليبنتز قد تصور الكون على أن به عددا لا نهاية له من الجواهر ، وأن أخص صفة لكل جوهر من هذه الجواهر هى القدرة على الفعل والحركة . أما هذه الجواهر فى ذاتها فهى غير متحركة ، وغير مادية ، أى أنها جواهر روحية ويعتقد ليبنتز أن كل واحدة فى هذه الذرات الروحية بمثابة مرآة تعكس فى نفسها صورة العالم بأسره ، فهو عالم صغير يعكس فيه كل ما فى العالم الأكبر .

ولكن كثرة هذه الذرات الروحية قد ينظر إليها أصحاب مذهب الكثرة الحقيقيين على أنها مجرد كثرة ظاهرية ، غير أصيلة ، أى زائفة . وذلك لأن حركة الذرات الروحية والعلاقات القائمة بينها كما تصورها ليبنتز ليست من شأنها أن تؤدى إلى كثرة حقيقية لأنها خاضعة فى هذا كله إلى ما يسميه ليبنتز بقانون الانسجام الأزل L'harmonie préétablie وهو قانون غائية الطبيعة الذى يجعلها تسير فى اتجاه معين مرسوم رسماً دقيقاً محكماً منذ الأزل . ولو كانت هذه الكثرة

حقيقية وأصيلة لما انتهى لبيتز إلى هذا التفرار المعلق في مذهبه ، هذا التناول الذى كثيراً ما تمك عليه فولتير . فليبتز يؤمن بأن كل شيء ميسر لما خلق له ، وأن الائتلاف بين أجزاء الكون اقتلاف ضرورى ويؤدى — وقد أدى بالفعل — إلى خلق أجسن الموالم وخيرها ، وذلك لأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان . أما أصحاب مذهب الكثرة الحقيقية فيردون على ذلك بأنه إذا أردنا أن يكون وصفنا للكون وصفاً حقيقياً واقعياً فعلينا أن نعمل حسابنا على تخرج جرعات كثيرة من التشاؤم إلى جانب هذا التفاؤل الساذج .

وفي القرن ١٩ ظهرت صورة جديدة لمذهب الكثرة كنتيجة لنمو الحركة الوضعية وذيوع « مذهب الفعل » أو المذهب البرجماتى .

نظر أوجست كومت مؤسس المذهب الوضعى إلى محاولة الفلاسفة إرجاع جميع الظواهر إلى مبدأ واحد وتفسيرها عن طريق هذا المبدأ الواحد على أنها مجرد محاولة وإهمية مغرقة فى الخيال . وذلك لأن الوسائل التى تتسع قدرة العقل البشرى لاستخدامها فى تفسير الكون — من ناحية — وسائل محدودة جداً . ومن ناحية أخرى ، فإن درجة التعقيد التى عليها الكون كبيرة جداً . وهذا كله لا يسمح لنا مطلقاً أن نضع أيدينا على هذا الانسجام المطلق الذى يفترض الواهمون وجوده فى الكون . ولو فرضنا جدلاً وجود هذا الانسجام الكامل . فلن نستطيع مطلقاً أن نصل إلى معرفته . ومن رأى كومت أن مذهب الوحدة قائم فى أساسه على مبدأ الاقتصاد والتبسيط فى الطبيعة هو مبدأ لاهوتى صرف لا يستطيع أن يصبى أمام المناقشة الجدية .

وكثيرة أوجست كومت مرتبطة عنده بمذهبه الفعلى أو البرجماتى فكل معرفة عند كومت خاضعة للمنفعة ومرتبطة بمصالح الإنسانية . والعلم الإنسانى يهدف إلى التسلط على الطبيعة والتأثير فيها عن طريق الفعل والعمل .

وكومت هو صاحب الكلمة المشهورة : العلم ومنه إلى التنبؤ ، والتنبؤ ومنه

إلى الفعل science d'où prévoyance : prévoyance d'où action ولكن إذا كان في وسع أفراد المجتمع الواحد وأراد الإنسانية أن يخضعوا هذه المصالح إلى شيء من التأليف الذاتي [synthèse subjective] فإن هذا التأليف لا يفتى عن كثرة المصالح شيئاً . لأن هذه الكثرة أصيلة ناتجة عن الكثرة الكونية وصورة منها .

وفي القرن العشرين حل وليم جيمس لواء مذهب الكثرة . فبدأ بأن أقام فلسفته على أساس تجريبي empirical وقال إن نقطة البدء في الفلسفة ليست — كما ذهب هيغل — هي الأفكار والصور العقلية ، بل الإحساسات التي تعبر عن الوقائع تعبيراً مباشراً . ولما كانت الإحساسات متكثرة متعددة فإن البدء بها كان بمثابة الخطوة الأولى في القول بالكثرة ولهذا أطلق جيمس على مذهبه اسم التجريبية الأصلية radical empiricism ومؤدى كلامه في هذا الباب أنه لا يوجد حقيقة مطلقة واحدة لأن الحقيقة تصبح حقيقة عن طريق احتكاكها بالوقائع المتكثرة . بيد أن جيمس قد لاحظ أن هذه البداية التجريبية الحسية لا تكفي وحدها لإرساء الكثرة على أسس ثابتة لأن النزعة التجريبية القديمة قد بدأت هي الأخرى بالإحساسات ولكنها صورت الحقيقة تصويراً استاتيكيًا إذ قالت إن العقل يكتفي بتسجيل المعطيات الحسية ولم يؤد هذا التصوير الاستاتيكي للحقيقة إلى القول بكثرة أصيلة فكان على جيمس أن يقول بتصوير ديناميكي فذهب إلى أن المعرفة أداة للسلوك أو الفعل العملي ورأى أن صحة الفكرة مرتبطة بالفعل ، وما دامت الأفعال السلوكية متكثرة تختلف باختلاف الأفراد ، فالعالم إذن « عالم كثرة » Pluralistic Universe (وهذا عنوان لأحد كتب وليم جيمس) . وهذا العالم تتداخل أجزاؤه : ولكن سيظل هذا التداخل ناقصاً ولن تغفل الدائرة تماماً over not Quite وذلك لأن بعض ظواهر الوجود ستظل دائماً عصية تنفر من كل محاولة لإخضاعها إلى الوحدة . ومعنى ذلك أن ظواهر

الوجود على الرغم من تداخلها فإن العلاقة الرئيسية التي تربطها بعضها ببعض
الآخر هي علاقة خروج ، أو تقور ، وليست علاقة تناخل أو تضمن . وذلك
لأن الكون كون متشكّر وليس واحداً . ولهذا فإن وليم جيمس قد رفض أن
يتصور العالم وظواهره المشكّرة على أنه إمبراطورية أو ملكية مطلقة تخضع
لسطة ملك واحد وتأتّم كلها بأمره : إن العالم المتشكّر أشبه بالجمهورية الفيدرالية،
هو بذلك ليس إمبراطورية أو ملكية مطلقة .

٢ - مشكلة الله

هل الوجود حادث أم قديم ، وبعبارة أخرى هل يعتمد الـكون في وجوده على خالق أحدثه وأوجده ؟ أم أنه موجود على هذه الصورة التي ألفناها منذ القدم أو الأزل دون أن يكون في حاجة إلى موجد أو خالق له ؟ الفلاسفة الذين يقولون بحادث العالم هم الفلاسفة المؤلفة . أما الفلاسفة الذين ينسكرون الخلق فهم الفلاسفة الملحدون أو الملاحدة أو الزنادقة .

على هذا النحو نشأ التفكير في الله . ولذلك نستطيع أن نقول إن المصدر الرئيسي لنشأة التفكير في الله مصدر ديني . ويتمثل في البحث عن خالق للكون . وإلى جانب هذا المصدر توجد مصادر أخرى . فالبحث عن الله جاء مقترنا كذلك بالبحث عن منظم للكون ومهيمن على شئونه . ومن أجل ذلك كان الاسم الذي اختاره أفلاطون لله هو « الصانع » (خاصة في محاوره طيمائوس) وكان لينتق كذلك يسمى الله المهندس الأكبر وهذا المصدر الثاني مصدر ديني كذلك . وإن كان من الجائز أن يكون قائما فقط على مجرد نظرة جمالية للكون ، يعجب فيها الإنسان بهذا النسق الفريد الذي يسير عليه الـكون في نظامه واضطراده . وهناك مصدر ثالث نستطيع أن نضيفه لتماثيل نشأة التفكير في الله ، وهو المصدر الأخلاقي . فالله ليس فقط خالق الـكون ، وليس فقط منظمه والمهيمن عليه بل هو يمثل كذلك مثال الخير . وعلى هذا النحو يتحدث عنه سقراط وأفلاطون (خاصة في محاوره التواميس وفي السكتابين السادس والسابع من الجمهورية) . وحديث كانت عن الله يقوم هو الآخر على أساس أخلاقي . وهناك مصدر رابع لتفسير نشأة التفكير في الله . الله — كما نظر إليه أرسطو — هو المحرك الأول للكون ، أو هو المبدأ الذي يمتد الحركة في جميع الـكون .

وأيا كان المصدر الذى نفسير به نشأة فكرة الله ، فليس من شك فى أن الانسانية قد وجدت نفسها منذ بدء الخليقة مسوقة فى تيار العاطفة الدينية وافترض وجود إله لهذا الكون ، وذلك لحبها للطبيعى للمجهول ولخوفها منه فى الوقت نفسه .

هذا فيما يتعلق بنشأة التفكير فى الله . نولنتعرض الآن لفكرة أخرى هى فكرة وجود الله ، على أى نحو فتصور وجود الله ؟ أنتصوره متعالياً على الكون الذى خلقه وأحدثه ، وليس باطناً فيه ؟ أم تتصوره باطناً أو حاضراً فى كل جزء من أجزاء الكون وفى كل فعل من أفعال الانسان بحيث يصبح مرد كل حركة فى الكون إلى هذا الحضور الالهى فى العالم ؟

الحق أن هناك — فيما يتعلق بهذه المشكلة الثانية — تصورين مختلفين لله تقدمهما لنا الأديان . فبعض الأديان تتصور الله على أنه موجود وجوداً متعالياً على الكون ، غير باطن فيه . والبعض الآخر يتصوره على أنه مباطن للكون والانسان معاً ، حاضراً فيه حضوراً مباشراً ودائماً . والدين الاسلامى هو الذى يقدم لنا التصور الاول لله ، فى حين أن الدين المسيحى هو الذى يقدم لنا التصور الثانى ، فإنه الاسلام هو « عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال » (سورة الرعد : ٩ ، ١٣) يقول الغزالى : (مستو على العرش ... استواء منزلها عن الممارسة والاستقرار . بائن عن خلقه بصفاته ... مقدس عن التغير والانتقال . . أما إله المسيحية فهو الاله الباطن فى الكون الممتزج بالحياة ، أو هو إله الحقيقة الحية ، فى مقابل إله الاسلام ، وهو الاله الحق المتعالى على الكون . « إني أنا حي فأنتم ستحيون فى ذلك اليوم تعلمون أني أنا وأبى وأنتم فى » وأنا فيكم ، (انجيل يوحنا ١٤ ، ٢٠ — ٢١) . وتصور المسيحيين لله لا يتم إلا بنزول الله إلى مملكة الأرض فى لحظة مختارة من الزمان ، وحلوله فى الناسوت فى صورة المسيح عيسى وهذا لا يتم إلا بحضور الله فى الطبيعة ، وبإخضاع حركتها لحركته ، وبحلوله فضلاً عن ذلك فى الجسد البشرى وامتزاجه بالدم الانسانى .

فأهم ما يميز إله الاسلام إذن أنه إله بآن أو منزله أو مفارق أو متعال . وعلى العكس من ذلك فإن أهم ما يميز إله المسيحية أنه الإله الباطن الحاضر القائم في الكون والانسان . ومع ذلك ، فإن الصورة التي قدمها لنا الاسلام لله تقبل كذلك حضورا ما لله في الكون والانسان . ولكنه حضور لا كحضور إله المسيحية . ومن ناحية أخرى فإن إله المسيحية ، على الرغم من مباظنته للكون والانسان فهو متعال أيضاً عليهما . وليس من شك في أن هذا من شأنه أن يقرب الشقة بين الديانتين ، ولكن هيات له أن يمحو تماماً الفارق الاساسى بينهما . وهذا أمر نلسمه في الصورة التي تقدمها لنا كل ديانة منهما عن علاقة الله بالناس والأشياء . فما لا شك فيه أن الأشخاص والأشياء في التصور المسيحي لله خاضعة خضوعاً مباشراً لتأثيره نظراً لخلوله بينها وقيامه فيها بصفة دائمة . أما في الاسلام ، فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله ، إلا أن الايمان بوجود الإله المتعالى على للكون ، وبقتضائه الذى يصيب الانسان في حياته وبقدرة الذى ينظم الله بحسبه نواويس الكون تنظيماً سابقاً منذ الأزل لا يتعارض مطلقاً مع مبدأ الحرية الكاملة للإرادة الانسانية . وهذه نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله في صورته المتعالية البعيدة عن التأثير المباشر الدائم في ملكة الانسان .

هذا فيما يتعلق بحضور الله في المكان . أما فيما يتعلق بحضوره في الزمان فقد سبق أن أشرنا إلى أن تصور الديانة المسيحية لله لا يتم إلا بنزوله في لحظة من اللحظات المختارة إلى الأرض وترمته منذ ذلك الحين بالزمان الكونى . فمسيرورة الكون في الديانة المسيحية مرتبطة بمسيرورة الله الباطن فيه ، أو قل إن مباظنة الله الكون هى سر حركته ومسيرورته وتطوره . ومن أجل ذلك ، فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة كونية أو فلسفة طبيعية ، من وجهة نظر الدين المسيحي ، إلا إذا تحدثنا فى الوقت نفسه عن اللاهوت أو العلم الإلهى

المسيحي الذي يبدأ بأن يضع الله في الكون أو اللامتناهي في المتناهي. أو اللاهوت في الناسوت .

أما إله الاسلام فهو كما رأينا مقدس عن الحلول في الزمان ، منزّه عن المماسّة والاستقرار ، سرمدي ، لا يتعلق وجوده بلحظة معينة في الزمان ، ومن أجل ذلك كان تصوير الاسلام لظهور الله في الكون أمام الانسان مرتبطاً بمجرد اللحظة الخاطفة ، وذلك ليبعد عن الازمان أى اتصال بينه وبين الزمان أو الديمومة المتصلة . فظهور الله ككلح البصر أو هو أقرب ، (سورة النحل: ١٦) وأمره وتدخله في الكون أقرب إلى اللمسات الخاطفة منه إلى الإقامة التي تعطل والاستقرار المتزن... «ولنا بسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً وشبهاً» (سورة الجن : ٧٢) ، وقضاؤه كله يتم عن طريق فعل : «كن فيكون» وهو فعل سريع يبدأ وينتهي في لحظة سريعة ، وممضة خاطفة : «وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون» (سورة البقرة : ٢ — سورة آل عمران : ٣٠) وظهور الله في اللحظة يتمشى مع فكرة الاله المتعال على الكون . أما ظهوره في الزمان المتصل بالديمومة فيتمشى مع فكرة الاله الحال في الكون ، المباطن للسكان المستقر في العالم .

هذه النظرة الأنطولوجية إلى تصور الله في الاسلام يترتب عليها نتائج بعيدة المدى في الصلة بين الفعل الانساني والارادة الالهية : تلك المشكلة التي أثارها نقاشاً طويلاً بين الفلاسفة المسلمين ولكن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يثر هذه المشكلة من هذه الزاوية الأنطولوجية التي أثارناها هنا، وكل ما فعلوه أنهم أثاروها من زاوية العدل الالهى والمسئولية الانسانية : هل الله قادر على فعل الخير والشر ممّا ؟ أم أنه قادر على فعل الخير فقط ؟

فإذا كان قادراً على الاثنين ، فإن في هذا إقراراً بقدرته المطلقة التي لا يحدها شيء ، ولكن هذا من شأنه أن يلصق الشر بالله ، الأمر الذي يتناقض مع المسئولية

الإلهانية وفكرة الجزاء ، إذ كيف نجعل الإنسان مسؤولاً على فعل لا يد له فيه؟ وكيف نثيبه أو ننزل به العقاب على أمور لا يملك أمامها شيئاً ؟ .

وإذا قلنا إن الله قادر على فعل الخير فقط فسيكون في قولنا هذا إنقاصاً لقدرة الله وأعماله أيضاً ، لأننا سنزوع من يديه منطقة هائلة للأفعال هي أفعال الشر كلها ، التي يذخر بها السكون ، ليلقى بها بين يدي الإنسان ولكن هذا من ناحية أخرى ، من شأنه أن ينفي عن الله صفة الشر ، وفي هذه الحالة سيكون الاله هو إله الخير فقط ، ومن ناحية ثالثة ؛ نستطيع أن نتحدث تبعاً لذلك عن ثواب الإنسان وعقابه ، مادام سيصبح هو وحده المسؤول أمام الله عن كل ما تقدمه يده .

هذه هي الزاوية التي نوقشت منها مسألة العلاقة بين العمل الإنساني والقدرة الإلهية في الفلسفة الإسلامية ، وقد أثار مناقشتها من هذه الراوية آراء كثيرة بين أهل السنة ، وهم أصحاب الرأي الأول الذي يذهب إلى أن الله قادر على كل الأفعال خيراً وشرماً ، وبين المعتزلة أو أهل العدل ، وهم أصحاب الرأي الثاني الذي يذهب إلى أن الله قادر على فعل الخير فقط . ولكن هذه المناقشات لم تنته إلى حل ، على الرغم من كثرة الحلول الوسطى التي عرضها فلاسفة آخرون ليوفقوا بين هذين الرأيين .

أما الزاوية الانطولوجية التي تعرضها هنا والتي تتعلق بالصورة التي قدمها الاسلام لوجود الله في السكون مع مقارنتها بصورة إله المسيحية ، فتعطينا حلاً سريعاً سهلاً ، ومن أقصر الطرق لمشكلة العلاقة بين القدرة الإلهية والحرية الإنسانية أو العقل الإنساني .

فإذا كان الاسلام هو الاله ، المتعال ، غير الحال في السكون ، غير المباطن للإنسان ، فمن الطبيعي في تصوير كهذا أن تكون الحرية الإنسانية واضحة وضوحاً

لاشائبة فيه وكاملة تماما. فالإنسان في هذه الصورة سيكون خالقاً ومديراً لأفعاله كلها ، وسيكون خالقاً لجميع مراحل فعله ، بما في ذلك القدرة على العمل — أو ما يسميه الفلاسفة الإسلاميون بالاستطاعة السابقة على تنفيذ الفعل أو تنفيذ الفعل نفسه . ومعنى ذلك أن حرية الإنسان في الاسلام لا يمكن إلا أن تكون حرية مطلقة تماما لكي تتماشى مع الصورة التي قدمها الاسلام لله باعتباره الإله المتعال ولكن هل تتأثر قدرة الله أمام هذه الحرية الانسانية المطلقة ؟ كلا إن قدرة الله مطلقة لا يحدها حد . وهي تتمثل في قضاء الله وهو ما يصيب الإنسان في حياته من خير أو شر ، فيتعظ به ، ويعيد تدبير أفعاله على نحو يتفق مع ما أمر الله ونهى عنه أما القدر فيتمثل في تلك النواميس الالهية السابقة التي ينظم الله بها الكون بحسبها ، ويسيره بمقتضاها . وهذا يتصل بما يسميه الغزالي في « مقاصد الفلاسفة » ، « علم الله بأنواع الموجودات وأجناسها ، وخلقها لها ، وما يسميه ديكارت بخلق الله للحقائق الأزلية . وهذا خلق يدور في نطاق الماهيات فحسب ، ولا يعتمد على الموجودات . وليس معنى ذلك أن الله ليس خالقاً للموجودات ، مع التفصيل والكثرة . فالله خالق كل شيء : الماهيات والموجودات على السواء . ولكن الله عندما يخلق هذه الموجودات الجزئية ، بما في ذلك الإنسان ، يتركها وشأنها . لحرية الخالقة فيترك الإنسان لحرية البشرية الخالصة . ويترك سائر الموجودات لحريةها أيضا . وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى الله الذي نفى الاسلام عنه أنه باطن في الكون أو الإنسان .

لقد فهم محمد عبده القضاء بما فهمنا به القدر هنا ، ولكن النتيجة واحدة في تصوره هو للقضاء وفي تصورنا نحن للقدر . وأعني بذلك ضمان الحرية الانسانية يقول إن القضاء هو سبق العلم الالهي : « إن علم الواجب محيط بما يقع من الإنسان بإرادته » .

« لاشيء من علم الله السابق بمائع للإنسان من أن يعمل وأن يختار بمقتضى ذلك » . (رسالة التوحيد ، ص ٧١) .

فالدين الاسلامى بهذا هو دين المحافظة على المستويات : المستوى البشرى من ناحية ، والمستوى الالهى من ناحية أخرى . وأى مزج بين هذين المستويين لا يتماشى مع روح الاسلام : دين الاله البائن المتعال . والمشكلة التى أثارها الفلاسفة المسلمون حول تدخل الله فى الفعل الانسانى وعدم تدخله ، وكيف يودى هذا إلى زيادة قدرة الله أو نقصانها ، مشكلة غريبة عن الاسلام . ولم يثرها هؤلاء الفلاسفة إلا متأثرين بذيوع المذاهب الغنوصية بينهم ، وباطلاعهم على العقائد المسيحية فى البلاد التى فتحوها ، وهى عقائد تقوم كلها فى أساسها على المرجع بين الله والانسان .

حقا . سيظل الباب مفتوحا دائما أمام الانسان لىكى يطلب العون أو المدد من الله . وسيظل الله يستجيب دائما إلى نداء داعيه ونجدته . ولكن تدخل الله فى فعل العبد فى هذه الحالة سيكون من قبيل التدخل الحاطف السريع ، المرتبط باللمحظة الحاطفة ، والومضة السريعة ، ومن أجل ذلك ، يطلق عادة على هذا التدخل اسم الإلهام ولذلك يتوجه المسلم إلى ربه قائلا اللهم ألهمنى سبيل الرشاد ، والإلهام هو تعبير عن هذا الظهور الحاطف لله فى أفعال الانسان . وهو يختلف تماما عن حلول الله فى الفعل الانسانى وفى زمانه من أوله إلى آخره ، كما هو الحال فى الدين المسيحى .

* * *

وتنتقل من الحديث عن وجود الله وصلة ذلك بحرية الفعل الانسانى إلى الحديث عن البراهين على وجود الله .

هناك براهين كثيرة على وجود الله ، سنكتفى بذكر بعضها هنا : فهناك أولا برهان الممكن والواجب . وتعريف الممكن والواجب . كما يقول الغزالى ، « إن الوجود إما أن يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، أو لا يتعلق . فإن يتعلق سميناه ممكنا . وإن لم يتعلق سميناه واجبا بذاته ، ومعنى ذلك

أن الموجودات يقال عنها إنها ممكنة لأنها تستمد وجودها من غيرها، لأنها يمكن أن لا تكون . ولكن تسلسل الممكنات لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، إذ لابد أن يقف عند موجود يستمد وجوده من ذاته، لا من غيره، ويكون وجوده ضروريا وليس ممكنا وهذا الموجود هو الذي نطلق عليه اسم « واجب الوجود وهو الله ، . .

وهناك برهان الحركة ، الذى يقوم على فكرة الحركة ويقدم إمكان تسلسلها إلى غير نهاية، وخلاصته أن كل متحرك لابد له من محرك ولكن سلسلة المحركات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية إذ لابد من أن نقف عند محرك لا يتحرك . وهذا المحرك الذى لا يتحرك هو المحرك الأول ، كما يسميه أرسطو ، وهو ما قسميه نحن الله .

وهناك برهان العملية ، وهو يقوم على أساس أن كل أثر يستلزم مؤثرا وأن كل معلول لابد له من غلة . ولكن سلسلة العلل والمعلولات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية . إذ لابد أن نقف عند غلة أولى هي الله .

تلك هي أشهر البراهين على وجود الله . ولكن هذه البراهين على الرغم من ذبوعها في المصور الوسطى الإسلامية والمسيحية إلا أنها قد أثارت موجة كبيرة من السخط في المصور الحديثة . وستكتفى هنا بالنقد الذى وجهه اليها فيلسوفان كبيران هما : ديكارت وكانت .

فقد ثار عليها ديكارت لأن هذه البراهين جميعها تبدأ من العام لكي تنتهى إلى إثبات وجود الله . أما ديكارت فيرى أن هذا الطريق مستحيل . وذلك لأنه يذهب إلى أن إثبات وجود العالم لاحق على إثبات وجود الله، وإلى أننا لا نستطيع مطلقا أن نكون على يقين من وجود العالم إذا لم تثبت أولا وجود الله . أما فيما يتعلق باعتقاد هذه البراهين على استحالة تسلسل الحركة أو تسلسل العلل إلى غير نهاية . فيرى ديكارت أنه لا شيء يثبت لنا استحالة هذا التسلسل إلى غير نهاية .

حقاً ، إننا لا نستطيع تصوّره : ولكن ليس لدينا أدنى حق في أن تؤكد استحالة وجوده .

ومن أجل ذلك ، يقدم لنا ديكارت براهين جديدة على وجود الله ، لا يبدأ فيها من العالم بل من الفكر . أو على وجه التحديد من الفكرة التي في ذهني عن الله اللامتناهي . ففي البرهان الأول يبدأ من فكرة اللامتناهي التي أجدها في عقلي أو ذهني . وفي الثاني يبدأ من الذهن أو العقل باعتباره قادراً على تصوّر فكرة اللامتناهي . وفي الثالث — وهو البرهان الوجودي الشهير — يبدأ من فكرة اللامتناهي في حد ذاتها ، ليثبت أن هذه الفكرة تستلزم بالضرورة وجود الله ، وذلك لأن فكرة اللامتناهي التي أجدها في ذهني ، لا يمكن أن أكون أنا مصدرها لأنني كائن ناقص متناه . وتبعاً لذلك ، فلا بد أن يكون قد وضعها في ذهني موجود لا متناه كامل كلاً مطلقاً وهو الله ، ولما كان الوجود كمالاً من الكمالات ، فلا بد أن يكون هذا الكامل اللامتناهي موجوداً وجوداً واقعياً .

أما كانت فقد بدأ ينقد البراهين التقليدية على وجود الله . وذلك لأنها براهين تبدأ من العالم ، وهذه بداية غير مشروعة في نظر كانت ، وإن كان عدم مشروعيتها يستند على أساس مختلف عن أساس عدم مشروعيتها عند ديكارت ، إذ يتساءل كانت ما هو العالم ؟ إن كلية العالم تدل عندنا على الـكون في صورته الشاملة الكلية ، ولكن كانت يقول إن أي حكم نصدره على الـكون في هذه الصورة حكم باطل ، وبالتالي فلن نستطيع أن نقول عنه إنه موجود أو غير موجود . وذلك لأن الأحكام التي في استطاعتنا أن نصدرها تتعلق بنوع واحد فقط من الموجودات . وهي تنتمي إلى عالم الظواهر أي الأشياء التي تبدو لنا في التجربة الحسية . أما ما عدا ذلك من موجودات ، مثل العالم والله والنفس ، فلا نستطيع أن نحكم عليها لأنها لا تدخل في نطاق عالم الظواهر . بل تنتمي إلى عالم آخر هو عالم الأشياء في ذاتها ، وفيما يتعلق ، بالعالم ، وهو ما يهملنا هنا فيذهب كانت إلى أننا لا نرى منه إلا الظواهر ، أو سلسلة متعاقبة من الظواهر

ولكننا لا نراه أبداً في صورته الكلية الشاملة التي يطلق عليها اسم العالم ، ولذلك
فن الخطأ أن تصدر أحكاماً تتعلق بوجود نقول عنه إنه واجب الوجود. لأننا
لا نرى في عالم التجربة الحسية أو عالم الظواهر إلاّ الممكنات .

هذا فيما يتعلق بنقد كانت لبراهين وجود الله ، وهو كما نرى يتفق مع ديكارت
في عدم مشروعية البدء بالعالم للبرهنة على الله ، وإن كان يختلف معه في الأساس
الذي قام عليه عدم المشروعية .

ولكن كانت لا يكتفى بهذا أي أنه لا يكتفى بنقد الفلاسفة السابقين على
ديكارت فيما قدموه من براهين لإثبات وجود الله بل يوجه نقده أيضاً للبرهان
الوجودي الذي قدمه ديكارت للبرهنة على وجود الله فيقول :

إن هذا البرهان يعمد على فكرة رئيسية هي أن الوجود كال من الكمالات .
ثم يرتب على هذه الفكرة هذا القياس : الله هو الموجود الكامل كلاً مطلقاً .
ولما كانت الوجود كمالات فلا بد أن يكون الله موجوداً . ولكن
كانت يعترض على ذلك قائلاً : إن الوجود ليس كمالات ، وبالتالي فلا نستطيع أن
نضيفه إلى الله كإضافتنا القدرة والعلم والحكمة إليه وذلك لأن هذه كلها صفات
نستطيع أن نضيفها إلى الله أو نحملها عليه . أما الوجود فليس صفة أو محمولاً يحمل
على شيء إنه مجرد وضع ، Position للشئ ، مجرد إخبار عن أن هذا الشئ قائم ،
فلا أضيف جديداً إلى هناك فقط فعندما أقول إن هذا الشئ موجود ، فلا أضيف
جديداً إلى فكرتي عن الشئ ، بل أخبر فقط عن قيامه أمامي في التجربة الحسية
أو في عالم الظواهر فالوجود إذن ليس كمالات يضاف إلى الأشياء ، وإنما هو مجرد
وضع ، للأشياء وإقرار يأتي أراها ماثلة أمامي ، ومن الواضح أنه فيما يتعلق بالله ،
لا أستطيع أن أحكم بوجوده أو دأضعه ، كما توضع الأشياء الأخرى لأنني لا أراه
في التجربة الحسية نظراً لالتصاقه إلى عالم الشئ في ذاته ، وبالتالي فلا أستطيع
أن أقول عنه إنه موجود أو غير موجود .

ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن كانت لم يمتد بوجود الله لأنه بعد أن ثبت استحالة البرهنة نظرياً على وجود الله في ميدان العقل النظري عاد فقال بضرورة التسليم بوجوده من ناحية الأخلاق أو من ناحية السلوك العملي ، أي ميدان العقل العملي .

* * *

ولنتقل من الحديث عن براهين وجود الله إلى الحديث عن موضوع آخر، يتصل أيضاً بمشكلة الله وهو موضوع صفات الله .

فإنه تعالى عالم بذاته، وعالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها ولا يغرب عن علمه شيء من الجزئيات أيضاً . وهو مرید أو له إرادة وغناية تجعل منه مهيمنًا على شئون الكون ، وهو قادر : إن شاء فعل وإن يشأ لم يفعل وهو حكيم يدير الكون بحكمته ، وهو حي ... إلخ .

أما كيف يتسنى للإنسان معرفة صفات الله فذلك يتم عن طريقين : الطريق الأول ، يبدأ فيه الإنسان بصفاته هو ، باعتبار أنه كائن فان ، ثم يقول إن الله حاصل على هذه الصفات نفسها ، ولكن في صورة كاملة لا متناهية مفاًنا عالم والله عالم مثلي ، ولكن علمه علم لا متناه ، وأما قادر والله قادر مثلي ، ولكن قدرته لا متناهية أما الطريق الثاني ، فهو عكس الطريق الأول ، وخلاصته أن تنفى عن الله كل ما تستطيع أن تثبته لنفسك من صفات . « كل ما خطر ببالك ، فالله خلاف ذلك ، فإذا خطر ببالك أنك عالم ، واستطعت أن تتصور عليك هذا المتناهي ، وتحيط به ، فيجب أن تنفى عن الله هذا العلم المتناهي وتقول : إن الله عالم بعلم لا كمالي ، وقادر بقدرة مختلفة عن قدرتي . وذلك لأن عاجز عن إدراك علمه وقدرته اللامتناهية . ولذلك يقول الصدّيق : « المعجز عن درك الإدراك إدراك ، » .

* * *

وهناك مسألة أخرى تتعلق بصفات الله، وخلاصتها: هل هذه الصفات زائدة عن الله أم هي عين الله، غير منفصلة عنه؟ وقد اختلف الفلاسفة الإسلاميون في هذا، فأنكر المعتزلة أن تكون هذه الصفات زائدة على ذات الله أو مضافة إليه، وذلك لأنه لما كانت صفات الإنسان زائدة أى زائدة على كونه إنساناً، ولما كان من المسلم به أن صفات الله مغايرة تماماً لصفات الإنسان، فلا بد أن تكون هذه الصفات غير زائدة على ذات الله ولذلك سمى المعتزلة بأهل التوحيد — علاوة على تسميتهم بأهل العدل كما رأينا — لأنهم وحدوا بين ذات الله وصفاته .

أما أصحاب الحديث والسنة أو أهل الظاهر فذهبوا إلى التمسك بحرفية النصوص القرآنية فيما يتعلق بصفات الله، ومن أجل ذلك قالوا بأن هذه الصفات زائدة على ذات الله . فالله عالم وقادر وحكيم، وعلمه وقدرته وحكمته صفات منفصلة عنه، مضاف إليه، وكان هذا موقفهم بالنسبة إلى سائر الصفات الأخرى فأثبتوا السمع والبصر واليدن والوجه لله، واستدلوا على ذلك بآيات كثيرة منها : « خلقت يدي » ومنها « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »، إلخ .

* * *

هذه هي مجموعة رموز المسائل التي أثيرت حول مشكلة الله تعرضنا فيها لمسألة نشأة فكرة الله، ومسألة وجود الله من الناحية الانطولوجية ومسألة براهين وجود الله ومسألة صفات الله .

الباب الثالث

المعرفة

أراد العقليون أن يجعلوا اسم نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا مرادفاً للفلسفة كلها أو لعلم ما بعد الطبيعة كله . وقد أشرنا سابقاً إلى تخطر هذه النزعة وإلى النقد الذي وجه إليها من معسكري الواقعيين والوجوديين . ولكن ليس من شك في أن البحث في نظرية المعرفة يكوّن قسماً هاماً من الأبحاث الفلسفية ولذلك سنقرّد هذا الباب للحديث عنه راجعين من القارئ. ألا يغيب عن باله أبداً أن نظرية المعرفة تسكوّن فصلاً واحداً فقط من كتاب الفلسفة أو من كتاب الوجود .

والبحث في نظرية المعرفة يتناول عدة مسائل أهمها : (١) البحث في إمكان المعرفة وحدودها ، وهو بحث يتناول الشك في المعرفة وإمكانها والفارق بين الشك المنهجي والشك المذهبي (٢) البحث في الطرق الموصلة إلى المعرفة أو منابع المعرفة . ونعرض فيه لشرح المعرفة العقلية عند العقليين والمعرفة الحسية عند التجريبيين ، والحدس عند الحدسيين ، والفعل البرهاني عند البرهانيين ، والتجربة الوجودية عند الوجوديين وفلاسفة الوجود والمعرفة عند الفلاسفة الماركسيين (٣) البحث في طبيعة المعرفة من حيث أنها مثالية أو واقعية ، نعرض فيه لأشهر الاتجاهات المثالية مثل المثالية المقارفة عند أفلاطون : والمثالية الذاتية عند باركلي وكانت : الأول في مذهبه اللامادي ، والثاني في مثاليته النقدية أو الشارطة ، والمثالية المطلقة عند هيجل ، والمثالية في العلم ، ثم نتبع ذلك بإشارة موجزة عن فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا عند هوسرل باعتبارها فلسفة بين المثالية والواقعية . ثم نتحدث عن الواقعية فنفرق بين الواقعية الساذجة والواقعية الفلسفية ونذكر الأسس التي تقوم عليها الواقعية الفلسفية الحديثة . وسنتحدث عن كل بحث من هذه الأبحاث في فصل خاص : الفصل الأول تحت عنوان « إمكان المعرفة » ، والثاني « الطرق الموصلة إلى المعرفة » ، والثالث طبيعة المعرفة .

وواضح أن هذا الباب الثالث الذى اخترنا له عنوان « المعرفة » سيتضمن الثورة التى قدسها تاريخ الفلسفة على نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا بمعنى المعروف لأنه سيشمل الحديث عن مذاهب فلسفية قامت لهدم نظرية المعرفة بمعناها المعروف عند العقليين ، مثل فلسفة الحدس ، والفلسفة البرجماتية والفلسفة الوجودية ، وفلسفة الظاهرات ، والفلسفة الواقعية . فالبحث فى « المعرفة » أشمل وأعم من مجرد البحث فى « نظرية المعرفة » أو الإبستمولوجيا لأنه يتضمن الثورة على نظرية المعرفة وعلى محاولة إدراج كل الفلسفة إليها .

الفصل الأول

إمكان المعرفة

(١) النزعة التوكيدية الايقانية

من الفلاسفة من بدأ فلسفته وهو مؤمن إيماناً مطلقاً بصدق آرائه وبأن ماعداهم وهم باطل ، هذه النظرة تملئها روح من التعصب والتزمت تجعل صاحبها مقفلاً إلا عن مذهبه هو غير مؤمن إلا بصحة آرائه هو . وهو يؤمن بمذهبه وآرائه دون أن يقيم الدليل السكافي على ما يؤمن به إيماناً أعمى ويؤكد أن آراءه وحدها هي التي تمثل الحقيقة . وهو من أجل ذلك إيقاني توكيدي متزمت دوجما طيقي dogmatique . والمذهب الذي يدين به هذا الطراز من الفلاسفة هو النزعة التوكيدية أو التزميتية أو الدوجما طيقية dogmatisme .

فأصحاب هذه النزعة يبدأون في تفكيرهم من نقطة معينة يسرون بعدها دون أن يفكروا في تحليل هذه النقطة أو نقدها . فالنزعة التوكيدية إذن تطلق على كل مذهب لم يمد له بدراسة نقدية تحليلية كافية . وكان كانت أول من أشار إلى هذا المعنى للمذهب التوكيدي اليقيني . وذلك في مقابل مذهبه النقدي . ذلك النزعة التوكيدية تمضي في إدعاءات لاحد لها هي إدعاءات العقل النظري الذي لا يستند إلى التجربة ، ولا تعرف كيف تضع لنفسها حدوداً تقف عندها . وهذا على نقيض النزعة النقدية أو المذهب النقدي الذي يرى قبل كل شيء إلى وضع الحدود التي يجب ألا تتخطاها المعرفة الإنسانية .

وهناك أنواع كثيرة من الدوجما طيقية . فهناك أولاً الدوجما طيقية الساذجة التي تلقى بها عند رجل الشارع . فرجل الشارع متعصب لآرائه إلى أبعد الحدود ، لا يقبل أن يناقش آراءه ومعتقداته أحد ، يعتقد في ذكائه المفرط وقدرته الحارقة على معالجة الأمور .

ويتصل بهذه الدوجماطيقية الساذجة دوجماطيقية أخرى هي الدوجماطيقية المادية . فرجل الشارع مشدود الوثاق إلى الواقع المادى ، لا يستطيع عنه حولا . يؤمن بأن الحقيقة ليست إلا مجرد صورة مطابقة له أو نسخة منه ، فهذه النزعة المادية الساذجة دوجماطيقية هي الأخرى لأن صاحبها لا يؤمن بغير المادية ويجعلها متسلطة على العقل متحكمة فيه والفلسفات المادية مطبوعة هي الأخرى بهذا الطابع الدوجماطيقى .

وهناك أيضاً دوجماطيقية دينية معروفة لالتقى بها فقط عند رجال الدين المتزمتين بل فى هذه الفلسفات الدينية التى يتخذ فيها الفليسوف نقطة بدئه من تصور دينى معين يطبقه على فلسفته ويجعل منه « مفتاح السر » الذى يديره فتفتتح أمامه لتوها كل الأبواب المغلقة ، ويجد بذلك تفسيراً هيناً لسكل المشاكل الفلسفية التى تعترض طريقه .

الفلسفة الحقة تعارض هذه النزعة التوكيدية الدوجماطيقية بأنواعها لأنها نزعة تمثل مرحلة بدائية من مراحل التفكير الإنسانى ، يوم كان الإنسانى يعمل دون أن يناقش نفسه الحساب ويندفع لسد مطالب حياته المادية الجارية دون أن يتوقف ليعمل تفكيره ولكن سرعان ما اكتشف الإنسان أنه يخطئ أنه غير معصوم . واكتشافه لخطئه هو الذى أيقظ لديه روح عدم الثقة بنفسه والشك فى معرفته . ولذلك فإن الشك هو أول خطوة من خطوات الموقف الفلسفى . ومن واجب الفليسوف أن يتسلح بروح نقدية شكية أرتيائية تخالف هذا التزمت الدوجماطيقى أو هذا اليقين المطلق .

ولكن هناك فارقاً بين الشك المنهجى والشك المذهبى ، أو بين أن يتخذ الإنسان من الشك خطوة أو منهجاً للوصول إلى المعرفة ، وبين أن يجعل الإنسان منه نقطة بدئه ونقطة نهايته على السواء . ويلغى بذلك كل معرفة ممكنة . الأمر الذى لا يتفق مع ما تهدف إليه الإنسانية من تقدم فى طلب الحقيقة .

(ب) الشك المذهبي

الشكاك Sceptiques في الفلسفة ضد أصحاب التبعة الإيقانية التوكيدية الدوجماطية . فإذا كان هؤلاء لا يعرفون للمعرفة الإنسانية حدوداً ويؤمنون إيماناً أعمى بقدرة عقلهم فإن الشكاك — على العكس من ذلك — لا يعرفون للجهل الإنساني حدوداً ويمتبرون العقل عاجزاً تماماً عن الوصول إلى أي علم أو أية معرفة .

ظهرت نزعة الشك Scepticisme في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة الحديثة أيضاً . ونستطيع أن نميز في الفلسفة القديمة مدرستين للشك : المدرسة الفورونية نسبة إلى فرون pyrrhon ومدرسة الأكاديمية الجديدة . ومن تبعها من الشكاك الجدد ، والفارق بين المدرستين أن أتباع المدرسة الأولى قد علّقوا الحكم على الأشياء وتوقفوا عن إصدار رأيهم في وجودها وهذا هو ما يسمى في الفلسفة بالتوقف عن الحكم suspension du jugement أما أتباع الأكاديمية الجديدة فإنهم يقرون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها وبذلك شكوا في نتائج العلم .

نادى فورون بثلاثة مبادئ (١) أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء . (٢) ومن أجل هذا يجب أن نتوقف عن كل حكم . (٣) وسينتج من هذا التوقف حالة الاتراكسيا أو حالة عدم الاكتراث أو اللامبالاة l'indifférence التي هي في رأيه الفضيلة والسعادة . فن التاحية الأولى قال إننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء ، لأنه من أين تأتي المعرفة الثابتة؟ هل عن طريق الحواس ؟ لكن الحواس تظهرنا على الأشياء لا كما هي عليه في ذاتها ، بل كما تبدو لنا . أعن طريق العقل ؟ لكن العقل لا يطلق أحكامه إلا

على أساس الدربة L'usage واكتسب آراء معينة عن طريق التقاليد . فليس أمامنا إذن إلا أن نتوقف عن الحكم . وهذا هو المبدأ الثاني ، ذلك لأننا إذا حكمنا على شيء فسنجد أنفسنا أمام أسباب مرهقة متناقضة ومتكافئة في الجانبين ، فالأولى بنا إذن ألا نحكم على شيء ، وأن نسلك في حياتنا العملية سبيل عدم الاكتراات واللامبالاة . وهذا ينتهي بنا إلى حالة الاتراكسيا وذلك هو المبدأ الثالث .

ونعتبر أقوال أنيزيديموس Anesidormos (في القرن الأول للميلاد) امتدادا للأسس التي وضعها فورون : لجمع دواعي الشك في حججه المشهورة التي هاجم فيها بنوع خاص صدق الإدراكات الحسية . وذلك عن طريق إظهار تناقضاتها الخاصة . فالمادة الواحدة تظهر أمامنا بيضاء إذا كانت مسحوفا سوداء أو صفراء إذا كانت كتلة جامدة والذرة الواحدة من ذرات الرمل تبدو صلبة بينما تبدو كومة الرمل رخوة والملاحظة الخارجية تختلف باختلاف الظروف التي حدثت فيها : فالإطار المربع الشكل يبدو لنا دائريا إذا نظرنا إليه من بعد . وأضاف إلى ذلك أنيزيديموس ، قوله إن الشيء الواحد جوانب متعددة يظهر بها لنا في صور مختلفة ، وأنه يوجد بين البشر أنفسهم مفارقات فيزيقية ونفسية وأخلاقية من شأنها أن تجعل الشيء الواحد يدرك بطرق متعددة : وأن أعضاء الحس في الإنسان الواحد ليست على اتفاق دائما فيما بينها وبين بعض بل غالبا ما تتعارض ، وأن إدراكاتنا نسبية ، وأن الأثر الذي تحدثه فينا الأشياء يختلف قوة وضعفا باختلاف درجة اعتيادنا لها .

وينصب أكثر هذه الحجج — كما نرى — على المعرفة الحسية لحسب .
ونستطيع أن نضيف إليها حججا أخرى قال بها أتباع المدرسة الأخرى وهي الأكاديمية الجديدة وتتعلق بالتصورات العقلية . ومن بين هذه الحجج ما قاله

أجريبيا Agrippa في استحالة قيام المعرفة الإنسانية وذلك لأسباب أهم :

(١) تناقض الأفكار الإنسانية . (٢) ضرورة البرهنة على كل شيء وتسلسل البرهنة إلى غشير نهاية . (٣) نسبية تصوراتنا العقلية التي تختلف باختلاف موضوعها . (٤) يرجع كل برهان في نهاية الأمر إلى مصادرة على المطلوب . position de principe (٥) كل ما نبرهن به على قضية في حاجة — لكي يبرهن عليه — إلى هذه القضية نفسها ، وهذا دور دور dialtelo مثال ذلك أن حقيقة الفكر لا يمكن البرهنة عليها إلا بالاستعانة بالإدراك الحسى وبالعكس .

وجاء سككنس امبريكوس Sextus Empiricus (القرن الثانى الميلاد) فذهب إلى استحالة الوصول إلى معيار للحقيقة بل وإلى استحالة البرهنة على أى شيء . وذلك لأنه من ذا الذى سيقطع بالحقيقة ؟ هو إنسان فرد أم كل الناس ؟ وإذا فرضنا جدلاً قدرة الإنسان على القطع بالحقيقة ، فمن طريق أى ملكة من الملكات سيتم له هذا ؟ أعن طريق الحواس ؟ — لكنها تتعارض بعضها مع البعض الآخر ، وتتعارض من إنسان إلى آخر . وتتعارض عند الإنسان الواحد من فترة إلى أخرى . وفضلاً عن ذلك فإن المعرفة الحسية بوجه عام ليست إلا تعبيرات ذاتية شخصية ولا تهى . لنا معرفة طبيعة الأشياء ذاتها ، أعن طريق العقل ؟ . ولكن كيف يستطيع العقل وهو باطن أو داخل فى الإنسان ، أن يصل إلى معرفة الأشياء التى توجد خارج الإنسان ؟ وفى هذه الحجة الأخيرة إرهاب من المشكلة النقدية التى وضعها كانت فيما بعد والتي تتعلق بكيفية البرهنة على موضوعية المقولات الخاصة بالعقل الإنسانى .

إلى جانب مدارس الشك المذهبي فى المصور القديمة قدمت لنا المصور الحديثة شكاً كما أيضاً . ففى بدء عصر النهضة اجتاحت الغرب موجة من الشك كانت موجهة بصفة خاصة ضد الدين . والشك الموجه ضد الدين يسمى إلحاداً أو

مروفاً وحسباً ذاعت هذه الموجة من الإلحاد قام من الشكك أنفسهم فلاسفة شكوا
في قيمة الإنسان وقيمة العلم الإنسان ليصلوا من وراء ذلك إلى أن الدين وحده
هو الذى يستطيع أن يوفر لنا اليقين. فهم قد اتخذوا من الشك في المعرفة الإنسانية
وسيلة للوصول إلى الدين لأن الشك على حد تعبير أحدهم، وهو شارون Charron
«خير وسيلة لتثبيت قواعد المسيحية في قلوب هؤلاء الملاحدة الخوارج». .
وذلك لأن الإنسان إذا فقد ثقته بعقله فسيتجه من تلقاء نفسه إلى الوحي والإيمان
وأشهر هذا النفر من الشكك المؤمنين ميشيل دى مونتني Michele de Montaigne
(١٥٢٣ - ١٥٩٢) الذى ذهب إلى أن الإنسان لا يعرف شيئاً عن نفسه أو
عن الطبيعة وأكثر الناس علماً هم الذين يعلمون أننا لا نعلم شيئاً . والإنسان
لا يعلم شيئاً لأنه هو نفسه ليس شيئاً .

هذه نبذة سريعة عن الشك المذهبي أو الشك المطلق الذى يبدأ صاحبه شاكا
ويتهى شاكا ، ويسمى السرب هذه أنطراذ من الشكك بالأأدرين ولن نستطيع
أن نقول في الرد على هؤلاء الشكك إلا قاله بسكال Pascal في كتابه الخواطر
Les pensees إن من يتهم على الفلاسفة فإنه في تهكمه هذا يتفلسف بمعنى الكلمة
Philosopher se moquer de la philosophie c'est vraiment وهذا
معناه أن الشاك المطلق فيلسوف رغم أنه .

(ج) الشك المنهجي

قلنا إن ثمة نوعين من الشك : شكاً مذهبياً وشكاً منهجياً . الأول مطلق والثاني محدود ، الأول وسيلة وغاية . والثاني وسيلة لا غاية في ذاتها . والشك الأول يزاوله الباحث أو الفيلسوف ، في أول طريق البحث ، ليبعد الآراء المسبقة أو المبتسرة *préjugés* من طريقه وليصبح بعد ذلك بحثة عن الحقيقة بحثاً موضوعياً خالياً من كل المؤثرات الذاتية . فهذا الشك المنهجي ضروري لكل باحث في المعرفة . لجأ إليه سقراط في طريقته التهامية التي كان يوقع بها الخصم في التناقض ويبين له أنه لا يعلم شيئاً . وقد قال سقراط إنني أعرف شيئاً واحداً هو أنني لا أعرف شيئاً . وفطن أرسطو كذلك إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الشك المنهجي والمعرفة الصحيحة ، وجاء فرانسيس بيكون في أوائل العصر الحديث فأراد أن يخلص البحث العلمي التجريبي من الأوهام *idoles* التي اعترضت سبيله . فحذرنا مما أسماه أوهام المسرح *idoles theatri* التي هي عبارة عن مجموعة التخمينات والفروض الوهمية التي كثيراً ما ضللت الفلاسفة والعلماء . وشككنا بكون في هذه الأوهام واستبعدنا من طريق البحث العلمي .

وجاء بعد ديكارت *Descartes* (١٥٩٦ — ١٦٥٠) الذي كان له الفضل في إرساء الشك المنهجي على أسس سليمة . فقال إننا لكي نبحث عن الحقيقة ينبغي أن نشك في كل ما يصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة في حياتنا . علينا إذن أن نطرح جانباً كل معتقداتنا ، ونخلف وراءنا كل ما ورثناه من آراء متواترة تنامت إلينا عن طريق الفكر الشائع *le sens commun* أو عن طريق السلطة أيا كانت . ونحن نقوم بهذا لنصل إلى الذوق العقلي السليم *les bon sens* الذي هو حظ مشترك بين كافة الناس أو هو — كما يقول ديكارت في أول كتابه المقال

في المنهج Discours de la methode أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، ، وهي عبارة جميلة تعكس إيمان ديكارت بالعقل الإنساني أو الإنسان بوجه عام . وكان ديكارت يرى من ورائها إلى أن يوضح للناس في عصره أن المعرفة للجميع وأن باب الثقافة مفتوح أمام كل الناس ، وأن العلم ليس وقفا على طائفة دون أخرى ، أو طبقة دون طبقة . وكانت لهذه الأقوال قيمة كبرى في العصر الذي يوجد فيه ديكارت لأنه جاء بحقب المصور الوسطى التي تحتكر العلم في طبقة خاصة هي طبقة رجال الدين . بل إن هذه الأقوال لم تفقد قيمتها حتى يومنا هذا . بل إذ أنها تعطي الناس ثقة كبيرة في أنفسهم . وفي قدراتهم العقلية . وتنتجلى في اعتبارها بصفة خاصة أمام هؤلاء الذين يعتقدون ، بسبب أو الآخر ، أنهم أكثر تخلفا وأقل ذكاء من الآخرين ، فيصيبهم بهذا الاعتقاد بمقد نفسيية كثيرة تؤثر في حياتهم كلها . وتجعلهم يتخلفون عن الركب . ولو علم كل منا أن لديه إمكانية كل الإنسان لأراححت نفسه إلى هذا الاعتقاد ، ولا اكتسب طمأنينة كبرى قد تنفيه عن كثير من العلاج النفسي .

فالناس إذن في رأى ديكارت سواسية من ناحية قدرتهم أو إمكانياتهم على الفهم . ولكنهم ليسوا متساوين إلا في هذه الإمكانية لحسب . وبالتالي فإنهم يختلفون من ناحية استخدامهم لهذه الإمكانية . وهذا نرى أن ديكارت لا يدعو الناس هنا إلى التسكسل أو إلى القعود عن طلب الحقيقة وعدم بذل الجهد في سبيل تحصيلها . ففلسفته كلها — على العكس من ذلك — ليست إلا منهجا يهلمنا توضيح أفسكارنا ، ونبحثا عن خير الوسائل التي تساعدنا على حسن استخدام هذه الإمكانية العامة للفهم التي رأى ديكارت أنها حظ متشاع بين الناس كلهم . فالناس سواسية حقا ، ولكن هناك مجالا كبيرا لتفضيل بعضهم على بعض ، ولا فضل لأحدهم على الآخر إلا بحسن التفكير ، وحسن استخدامه لهذه الوسيلة التي يحباه الله بها ، وقدرة الواحد منا على توضيح أفسكاره ، وإصراره على ألا يقبل في عقله إلا ما كان واضحا متميزا . وهذا الإصرار يتكافئ كثيرا من الجهد

والكشف من أجل تحصيل المعرفة . فمن الناس من لا يمانع في أن يدخل في عقله أفكار كثيرة مشوهة ، يموّزها الصقل وينقصها الوضوح ، وهذا النفر من الناس هم الذين نستطيع أن نقول عنهم — تجاوزاً — إنهم أقل ذكاء من الآخرين ، ونقول .. تجاوزاً لأن الذكاء يفهم عادة على أنه قدرة فطرية على التفكير ، وقد رأينا أن ديكارت قد ذهب إلى أن الناس كلهم سواسية من هذه الناحية ، أى أنه رأى الناس كلهم أذكاء ، ومن الناس من يحرص دائماً على ألا يدخل في عقله من الأفكار إلا ما كان واضحاً مستميراً . قد أحسن هضمه واستيعابه . وهذا النفر من الناس هم الذين نستطيع أن نقول عنهم إنهم أكثر ذكاء من الآخرين ، لأنهم أحسنوا استخدام قدرتهم العامة على الفهم ، وبذلوا من أجل توضيح أفكارهم جهداً مشكوراً ،

وأول خطوة من خطوات منهج توضيح الأفكار هي الشك الذى يضمن لى علم وجود أفكار غامضة مشوهة فى عقلى ، وخير وسيلة لتحقيق هذا الهدف هى أن ألقى بكل ما فى عقلى فى الخارج . سواء فى ذلك ، الأفكار الغامضة أو الأفكار التى قد تكون واضحة أو نصف واضحة ، إلا أنى لو أيقنت على أفكار غير واضحة داخل عقلى ، لتعذر على أفضل بين الواضح والغامض منها فأولى بى إذن أن ألقى بها جميعاً — مؤقتاً — خارج عقلى (مثال سادة التفاح) .

وهكذا رأى ديكارت أن يستبعد من طريقه شهادة الحواس بل وشهادة العقل نفسه لأنه ربما كان هنالك « شيطان ماهر » يخادع يعيث بعقلي فيرى الباطل حقاً والحق باطلاً . وبالبساطة أرى أن من واجبى أن أشك فى وجود العالم الخارجى وفى حقيقة الأشياء المحيطة بى ، وفى وجود أشباهى من الناس وفى جميع الأحكام التى تبدو لعقلي أوضح القضايا وأكثرها بداهة ، والإنسان بعد أن يكون قد شك فى كل هذا يكون قد تهيأ إلى أن يصل إلى اليقين الأول وهو يقين النفس أو الكونجيتو . لأن ثمة شيئاً واضحاً يظل قائماً فى منجاة من الشك وهو الفكر ، وحتى لو فرضنا أن الإنسان شك فى أنه يتذكر فكل هذا الشك

يقتضى أن يشكرك لأن الشك ضرب من ضروب التفكير فأنا أفكر إذن أشك ، وبذلك وضح ديكارت أساس اليقين الأول وهو يقين الفكر وقال عبارة المشهورة . « أنا أفكر ، فأنا إذن موجود » وقد وصل فيها إلى حقيقة وجوده لابتداء من الفكر بعد أن كان قد وصل إلى حقيقة التفكير نفسه لابتداء من الشك بحيث نستطيع أن نلخص فكر ديكارت على هذا النحو : أنا أشك فأنا إذن أفكر . وأنا أفكر فأنا إذن موجود . .

هذا الشك الديكارتي هو النموذج الصحيح للشك الفلسفي بمعنى الكلمة، وهو يمثل خطوة أساسية من خطوات الموقف الفلسفي .

وقد أخذ بهذا المنهج هوسرل E Husserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨) صاحب فلسفة الظواهرات أو الفينومينولوجيا . فهو يصرح لنا في أول كتابه « التأملات الديكارتية » (الذي أطلق عليه هذا الاسم اعترافاً بفضل ديكارت عليه) لأن لديكارت كتاباً اسمه « التأملات » ترجمه إلى العربية الأستاذ الدكتور عثمان أمين يصرح لنا هو سرل في هذا الكتاب بأنه سيشرح في أن يضرب بكل المعتقدات عرض الحائط وأنه سيعلق الحكم على الموجودات أو بالأحرى على كل الأحكام الوجودية التي تتناول وجود الأشياء ووجود العالم بل وحتى وجود الله أو أنه سيضع هذه الوجودات بين قوسين ، ويسمى هوسرل منهجه هذا بمنهج الإبوخية L'époque وهو منهج شكّي مؤقت ، يعرفه هوسرل فيما يلي : إن لا أنكر هذا العالم كما ينكره السفسطائي ولا أشك في أنه قائم هناك كما يشك الشاك . ولكنني استخدم منهج الإبوشية الفينومينولوجي في كل شيء ، وهو منهج يمنعني منعاً باتاً من إطلاق على أي شيء حكماً يتصل بوجوده المسكاني الزماني ، أو يجعلني أعلق الحكم على وجوده ، وأكتفي بأن أضع هذا الوجود بين قوسين . ووضع وجود الأشياء بين قوسين نوع من الشك المنهجي ولكن هو سرل حرص بنفسه على أن يبين الدارق بين شك المنهجي هذا وبين الشك عند ديكارت . لأن ديكارت قد سعى من وراء شك المنهجي أن يكون شكاً كاملاً ، ألغى فيه ديكارت الوجود

الواقعي للأشياء ليربطه بعد ذلك بمجلة الذات . أما وضع وجود الأشياء بين قوسين عند هو سرل فلا يتضمن إلغاء الوجود الواقعي للأشياء ، إذ أنه يبقى عليه ولاسكنه لا يريد أن يجعل هذا الوجود الواقعي يفرض نفسه على الذات ، ولذلك فإن شك هو سرل أكثر واقعية من شك ديكارت .

وعلى كل حال فإن الشك المنهجي لا يرمى إلى هدم إمكانية المعرفة كما هو الحال في الشك المذهبي بل هو يرمى على العكس من ذلك تماماً إلى الوصول إلى المعرفة اليقينية وإقامتها على أسس سليمة . فهناك إذن فارق كبير بين الفيلسوف الشاك والفيلسوف الذي يستخدم الشك كمنهج .

ومن أجل ذلك فإن الشك المنهجي أفضل بكثير من الشك المذهبي أو المطلق ، وليس هذا لحسب بل إنه أفضل من النزعة اليقينية الدوجمائية لأن هذه النزعة تؤدي إلى عقم الفكر وعدم تفتحها ، في حين يفتح الشك المنهجي أمام التفكير آفاقاً كثيرة متعددة .

الحسين بن علي

الطرق الموصلة إلى المعرفة

رأى بعض الفلاسفة أن العقل هو المصدر الوحيد لكل صنوف المعرفة (وهؤلاء هم العقليون) ، وقال فريق آخر بأن مصدر المعرفة هو التجربة الحسية وحدها (وهؤلاء هم الجسبيون أو التجريبيون). وذهب فريق ثالث إلى أن المعرفة قد تصل إلينا لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحس بل عن طريق ملكة أخرى أطلقوا عليها اسم الحدس (وهؤلاء هم الحدسيون) . وأراد فريق رابع أن يرد المعرفة إلى السلوك أو الفعل أو التجربة العملية بما تستند إليه من معتقدات يومية (وهؤلاء هم البرهانيون أو أصحاب المذهب الفعلي) ويطلق الفلاسفة العرب على هذا النوع من المعرفة اسم المجربات . وآثر فريق خامس أن يستوحى التجربة الوجودية النقية (وهؤلاء هم الوجوديون) . وفصل فريق آخر إن يقول بالإنسان في وجوده الشامل (وهؤلاء هم الماركسيون)

وسنعرض في هذا الفصل لكل من هذه الطرق الموصلة إلى المعرفة عرضاً موجزاً . لكننا نحب أن نشير أولاً إلى أن البحث في الطرق الموصلة إلى المعرفة يتناول مبحث خاص في الفلسفة يسمى بمبحث الاستيمولوجيا ، ومع ذلك ، فنحن نلتقي به كذلك ، في خطوطه العريضة ، عند الفلاسفة العرب الذين وضعوه في قسم خاص من مباحثهم المنطقية ، وهو القسم الذي أطلقوا عليه اسم مصادر المعرفة البرهانية أو اليقينية . ولذلك نستطيع أن نقسم هذا القسم من مبحث الاستيمولوجيا ، ونلحقه بالمنطق أو بقسم منه ، هو المعروف بمنطق البرهان (وقد أخذنا بذلك فعلاً في كتابنا : منطق البرهان) .

وأياً ما كان الأمر ، فإن البحث في الطرق الموصلة إلى المعرفة أو في مصادرها يجب ألا يخلط بينه وبين مبحث آخر يتعلق بالمعرفة كذلك . والبحث في طبيعة المعرفة يتناول التأويلات التي نؤول بها هذا المصدر أو ذاك من مصادر المعرفة ،

فنقول مثلاً إنه مثالي أو واقعي أو مادي ، (وهذا ما سنتناوله في الفصل الثالث والآخر من الكتاب) . لكننا نود أن ننبه القارئ إلى أن الفلاسفة الذين يقولون بالمعرفة الحسية مثلاً كمصدر من مصادر المعرفة ليسوا بالضرورة الفلاسفة الماديين . بل إن معظم الفلاسفة الحسيين الذين قدمهم لنا تاريخ الفلسفة فلاسفة مثاليون (وهم الفلاسفة الأنجليز) . والفلاسفة العقليون ليسوا كلهم مثاليين ، بل إننا نستطيع أن نلتقي في الفلسفة الواحدة (الوجودية مثلاً) بنزعات مثالية وبلجانات واقعية في الآن نفسه .

ومن ذلك نرى أن البحث في وسيلة المعرفة ليس هو الذي يحدد لنا طبيعتها . أما الذي يحدد ذلك ، فهو اعتقاد هذا الفيلسوف أو ذاك بأن وجود الشيء ينحل إلى ما أدركه فيه أو بأن هذا الوجود ليس إلا صدى للذات (المثالي) أو اعتقاده على العكس من ذلك بأن الذات وإن كانت تؤثر على نحو ما في معرفتي بالأشياء إلا أن وجود هذه الأشياء يظل متمتعاً بنوع من الاستقلال . بالنسبة إلى الذات (الواقعي بنماذجه المختلفة) وسنعرف ذلك فيما بعد .

(١) لمعرفة العقلية

اتفق العقليون Rationalistes على أن العقل قوة فطرية في الناس جميعاً فالإنسان عندهم لا يتلقى العلم من الخارج بل من عقله هو . وعن طريق هذه المبادئ التي توجد في عقله سابقة على كل تجربة ، يستطيع أن يعرف العالم الخارجي بل ويستطيع أن يفرض قوانينه ومبادئه عليه إذا عرفنا الفلسفة من هذا الوجه أنها أحد مؤرخيها المعاصرين وهو الأستاذ لجان قال J. Wahl أستاذ الفلسفة بجامعة باريس . بأنها محاولة فهم علاقة بين الداخل والخارج أو الباطن من خلال هذا الباطن فيتمثل لديهم في العقل وقوانينه ومبادئه وهم يصفون هذه المبادئ بأنها أولية a priori أى سابقة على التجربة المكتسبة ومشتقة عنها ولذلك في مقابل المعرفة البعيدة posteriori التي تأتي بالاكتمال عن طريق التجربة . ولذلك فإن العقلين قد تصورا العقل على أنه ملكة فطرية ، وحين يتحدث ديكارت أبو العقلين هما يسميه « نور الفطرة » ، أو « النور الطبيعي » فإنه يقصد بذلك نور العقل أو المعرفة العقلية . ولما كان العقل يدل عند هؤلاء العقلين على ملكة واحدة مشتركة بين الناس جميعاً ، فهم تصورا أحكامه مطلقة absolute وضرورية necessaires وكونية universals . والمقصود بالحكم المطلق أنه الحكم الثابت الذي لا يتغير معناه بتغير ظروف المكان والزمان ، وضده النسبي ، والمقصود بالحكم الضروري أنه الحكم الواضح بذاته ذو النتيجة الحتمية ، وضده الممكن أى الحكم ذو النتيجة الاحتمالية . والمقصود بالكلية أنه العام المشترك بين جميع الناس . وضده الجزئي الخاص بأحد الأفراد فحسب . ونظر العقليون فوجدوا أن الاحتمال الرياضي يتوافق فيها هذه الشروط جميعها ولذلك فإنهم اتفقوا على أنها تمثل النموذج الصحيح لما يجب أن تكون عليه القضايا الفلسفية .

وقد ظهرت الصورة الأولى للمذهب العقلي عند أفلاطون في نظريته المعروفة بنظرية المثل أو الصورة ، وقد بدأ أفلاطون بعرض نظريته في محاوره « مينون » وفي محاوره « فيدون » ، ففي المحاور الأولى يفوق بين الفكرة المباشرة الشائعة التي لا تستند إلى العقل ، وبين العلم القائم على النظر العقلي وفي المحاور الثانية يربط أفلاطون بين نظريته وبين أسطورة التذكر التي تصور لنا النفوس ساجدة في عالم المثل قبل نزولها أو هبوطها في العالم الأرضي المادي وحلزلها في الأجساد . ويستنتج من ذلك أفلاطون أن المعرفة غير ممكنة إلا إذا تذكر الإنسان الحياة التي كانت تحياها النفس في عالم المثل وقد أراد أفلاطون بهذه الأسطورة أن يدل على الطابع الأزلي (السابق على التجربة أو المستقبل عنها) للمعرفة العقلية فالمعرفة العقلية عنده — أو كما يسميها هو « المعرفة بالصور » — سابقة على التجربة الحسية ، لأنها لا توجد إلا عن طريق تذكر الحياة التي كانت تحياها النفس قبل اختلاطها بالجسد وتعلقها بالمادة وبالجواس .

وعلى ذلك فإن نظرية أفلاطون في الصور تقوم على وجود عالم ثابت ، هو العالم المعقول . فوق العالم المتغير وهو العالم الحسي ، وهذه الصور الموجودة في العالم المعقول تتصف بالثبات والضرورة والكلية ، تماماً كالأحكام العقلية عند الفلاسفة العقليين الذين نجاءوا بعده ، وبالإضافة إلى ذلك ، فلا بد أن تكون هناك رابطة بين هذه النزعة العقلية الصورية التي سادت فلسفة أفلاطون كلها وبين اهتمامه بالرياضيات ، باعتبار أنها العلم الذي يعطينا النموذج الصحيح للتفكير العقلي .

وفي هذا الطريق سار ديكارت . فالبداية الرياضية هي الغاية التي ينشدها ديكارت من وراء كل فلسفته . لأن الأحكام الرياضية شديدة البساطة ، قليلة العدد ويسلم بها الناس جميعاً . وتعتمد هذه الأحكام الرياضية على عمليتين

أساسيتين من عمليات التفكير أرجع إليهما ديكارت اليقين الرياضى كله ،
وما تان العمليتان هما : الحدس العقلى ، والاستنباط ، والحدس عند ديكارت
هو الرؤية العقلية المباشرة للحقيقة ، وهو نظرة عقلية بلغت من الوضوح والتميز
العقلى ما يزول معها كل شك ، وعملية الحدس العقلى لا تتعلق بالحواس أو
بالخيال بل بالذهن الصافى اليقظ الذى يستطيع وحده أن يصل إلى الفكرة السليمة
البسيطة الواضحة . فهو أشبه ما يكون بغزيرة عقلية فصل عن طريقها إلى
المعارف البسيطة البديهية مثل : المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع الشيطان
المساويان متساويان . . الخ وأما العملية الثانية فنستخلص فيها من شئ لنا به
معرفة يقينية نتائج تلزم عنه فهى عملية تربط بين الأفكار والحقائق الأولية
بعضها ببعض الآخر وتصور لنا الفكر باعتباره سلسلة من الحقائق المتصلة
الحلقات التى نستطيع أن نراها وثيقة بذهبية دفعة واحدة .

هذه المبادئ وضع ديكارت أساس المذهب العقلى . فالحقيقة عند ديكارت
قائمة فى العقل ، ولا وجود لها خارج الفكر ، وإهتم ديكارت بنوع خاص
بالفكر الواضح المتميز ، والفكرة الواضحة عنده هى التى بها من الخصائص
أو الطابع الخاص ما يجعلها تتميز عن غيرها . أما الفكرة المتميزة فهى تلك
التي لا تشتمل على أى غموض يشيها ، والأفكار التى تتصف بالوضوح والتميز
هى تلك التى تتوفر فيها البداهة العقلية ، وهى أفكار لا تأتى عن طريق
ملاحظتنا للعالم الخارجى بل عن طريق تأملنا لذواتنا ، ومن أجل ذلك يسميها
ديكارت بالأفكار الفطرية وليس المقصود بالفطرية هنا أنها تولد معنا
ولكن المقصود بذلك أن يكون لدينا بازائها استعداد تلقائى يشبه ديكارت
بذلك الاستعداد الذى يوجد فى بعض الأجسام لالتقاط بعض الأمراض .

ولكن على الرغم من هذه المكانة الكبيرة التى يحتلها التفكير أو المعرفة
العقلية فى فلسفة ديكارت . إلا أن هذا الاهتمام بالفكر يجب ألا يؤتى تأويلاً

أياً . فديكارت يبدأ من الفكر لينتهي إلى الوجود ولكن ليس معنى ذلك أن الفكر عند ديكارت يتخلق الوجود أو يتسبب في إيجاد ما يستجد . هذا عند الفلاسفة المثاليين . بل معناه فقط كما يقول الأستاذ جان-فال في كتابه رسالة في الميتافيزيقا Traité de métaphysique (ص ٣٩٩) : « إن الفكر عندما يبلغ درجة الوضوح والتمييز ، يستطيع أن يرى الأشياء القائمة في الوجود بأعلى نحو ما تكون موجودة عليه ، فأهم ما يميز به التفكير العقلي عند ديكارت ، وهو التفكير الواضح المتميز أنه يجعلنا نرى الأشياء الموجودة ، في لحظة خاطفة . فالمعرفة العقلية عند ديكارت لا تتخلق الوجود . بل كل ما هنالك أننا نجد ما في حالة وضوحها وتميزها — ملتزمة مع الوجود ، ولذلك فإن ديكارت عندما يتحدث عن العقل يسميه الشيء العقلي *Res Cogitans* ليدل بذلك على أن العقل — كما يفهمه هو — ليس قائماً على التفكير الذاتي ، بل على تفكير من نوع خاص يوصلنا إلى وجود الأشياء مباشرة ، إذا بلغ درجة الوضوح المطلوبة . » (راجع هذا التفسير للشيء العقلي في كتاب الأستاذ ألكسيه Alquié عن اكتشاف معنى الإنسان في فلسفة ديكارت) .

هذا المذهب العقلي عند ديكارت يختلف إذن عن المثاليات الذاتية التي ظهرت فيما بعد ، في أنه لم يحمل التفكير خالقاً لوجود الأشياء ، وهذه ميزة عظيمة للفلسفة الديكارتية .

ولسكتنا تأخذ على ديكارت أنه قد وصف الأفكار الواضحة المتميزة وصفاً عاماً إذاً ترك هذا الوضوح مرحوئاً ، بقدرة العقل البشري على اكتشاف الحقيقة من تلقاء نفسه وهذا يدل دون شك على ثقة كبيرة بالعقل الذي وصفه ديكارت بأنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، ولكنها ثقة في حاجة إلى إيضاح

إذ أن الناس جميعا ليسوا بقادرين على التفكير الواضح المتين، إلا عند ما يضعون معياراً خارجياً لهذا الموضوع . أما إذا اقتصرنا على التفكير الذاتي ، فإن الناس جميعا سيذهبون الموضوع في تفكيرهم . حقا إن الفكرة الواضحة تعلن عن نفسها بنفسها ، ولعل أهم ما يميزها أن الإنسان يعبر عنها في يسر ، وأنها تنتقل إلى الغير ببساطة . بل إنها غالبا ما تكون دليلا على العمق ، على عكس ما يتبادر إلى الذهن أول الامر . فالناس يربطون عادة بين عمق الفكرة وعموضها ، وبين سطحياتها ووضوحها ، ولكن الدرس الذي لقننه إيانا ديكارت أن علينا — على العكس من ذلك — أن نربط بين عمق الفكرة ووضوحها . وبين سطحياتها وعموضها . كل هذا صحيح ، ولكن ما زال الموضوع عند ديكارت ، على الرغم من هذا كله ، يحتاج إلى معيار .

ثم إن ديكارت قد جعل الضامن الحقيقي لموضوع الأفكار وتميزها العناية الإلهية ولكن هذا الضامن قد يكون محل مناقشة عند كثيرين . إذ قد يؤمن الإنسان بوجود الله ولكنه لا يسلم بأن الوجود الإلهي أو أن الإرادة الإلهية تتدخل في موضوع أفكاره وتميزها . ثم إننا إذا نظرنا إلى الشك الديكارتي وجدنا أنه شك غير واقعي . فليس من المعقول أن يلقي الإنسان وراء ظهره بكل آرائه ومعتقداته ليبدأ هو بمفرده الطريق من جديد . فهذا الشك الشكلي الشامل شك خيالي وإنما الشك الواقعي هو ذلك الذي ينبع من واقعة معينة ، وأمام موقف معين .

وجاء كارك فاتخذ المذهب العقلي عنده طابعا نقديا وأصبحت المبادئ العقلية عنده لا تدل كما كانت الحال عند ديكارت على طبائع بسيطة أو حقائق فطورية ثابتة ، على المبادئ الأولية أو الصور *formes* التي يضمها العقل ليشكل بها التجربة ، ومن أهم هذه الصور صورنا المسكان والزمان اللتان قال كانت عنهما إنهما سابقان على التجربة وإنهما يمثلان الشرطين الأولين للعقلين الحساسة أو للإدراك الحسي

ونستطيع أن ننظر إلى المذهب النقدي كله من هذه الزاوية باعتباره محاولة ذاتية لتشكيل العالم أو الطبيعة وإخضاعها لقوانين العقل . فهذا المذهب العقلي الجديد نوع من المثالية الذاتية التي تتصف بأنها مثالية شارطة *transcendante* أى أنها تضع الشروط التي تدرك بواسطتها التجربة فهو يهتم أولاً وقبل كل شيء برسم القوالب التي تشكل ما يصادفنا في عالم الطبيعة من محسوسات، وتمثل هذه المحسوسات مادة المعرفة بينما تمثل الشروط والقوالب صورتها، وتنتصف هذه الشروط العقلية بصفات أربع ، فهي ليست مكتسبة من التجربة — وهي بسبب ذلك من عمل العقل أى أنها أولية وضرورية — وهي التي تجعل التجربة ممكنة أو تمثل الشروط للتجربة الممكنة وأضاف كانت إلى هذه الصفات صفة رئيسية أخرى إذ تصور هذه الشروط العقلية باعتبارها باطنة *immanente* في التجربة وليست مفارقة *transcendante*.

هذه صورة جديدة للمذهب العقلي ، وجعلتها قائمة في أن كانت تصور العقل على أنه باطن في التجربة بدلا من أن يكون بعيداً عنها ، وتحدث عن التجربة على أنها التجربة المعقولة ، أى التجربة مبسوفاً فيها العقل، وقد أراد بذلك أن يكون العقل مسيطراً على الطبيعة تماماً عن طريق ما ينشره عليها من صور وقوالب وإطارات فيطأه لقا لا يستطيع أى جزء من التجربة أن يخرج عن هذه القوالب أو يشذ عنها .

هنا ونستطيع أن نفرق بين علاقة العقل بالعالم المادى عند كل من أفلاطون وديكارت وكانت ، فكلهم فلاسفة عقليون — كما رأينا — وكلهم يؤمنون بأن العالم الحسى لا يستطيع أن يقف على أرجله وحده ، ومن أجل ذلك فهو بحاجة دائمة إلى أن تسلط عليه أضواء المعرفة العقلية ، ولكن أفلاطون تصور عالم المعقولات على أنه مفارق للعالم الحسى ، يوجد فوق هذا الأخير . أما ديكارت فقد تصور العقل على أنه مواز للمادة ، يسير بجانبها كالقريب . ورأى أن مهمته منحورة في تسليط أضوائه على المادة ليوضحها ويفقها من الشوائب

التي تحيط بوجودها . لكن لما كان العالم المادى عند ديكارت مواز للعالم العقلى ، فإن هذا معناه أن ديكارت قد اعترف له بنوع من الاستقلال فى الوجود عن العقل أو — على الأقل — رأى ديكارت أن وجود هذا العالم المادى لا يمكن أن ينحل إلى العقل ، على نحو ماسيذهب الفلاسفة المثاليون الذين جاءوا بعده فالعقل عند ديكارت له حق « الولاية أو الرقابة » على المادة ، ولكنه لا يشتط فى استغلال هذا الحق حتى يذهب وجودها فيه ويفقد ما شخصيتها (إن صح هذا التعبير) تماماً .

أما كانت فقد بدأ بأن وضع العقل مباطنا فى المادة أو فى التجربة الحسية ، أى أنه عدل عن تصوره مفارقاً (كما فعل أفلاطون) أو موازياً (كما فعل ديكارت) لها ، وهو قد تصوره على هذا النحو ليضمن تسليطه عليها تماماً .

ولكن هل العقل يسيطر على التجربة بهذه الصورة الكاملة المحكمة ؟ كلا . إن التجربة بطبيعتها لا تقبل هذا الخضوع المطلق للعقل لأنها تستعصى عليه وتند عنه وتتعدى نطاقه وليست هذه « التجربة المعقولة » ، هى التجربة التى نلتقى بها فى الواقع الطبيعى . ثم إن كانت يقول إن الطبيعة تمدنا بمادة التجربة ، أمّا صورتها فتروكة للعقل وحده . ولكننا نستطيع أن نقول إن الطبيعة تمدنا بمادة المعرفة (الأشياء) وصورتها (مجموعات الأشياء وتشكيلاتها وهياكلها التى تنتظم فى الطبيعة من تلقاء نفسها) على السواء . ويذهب كانت إلى أن المكان والزمان يدلان على إطارين من خلق عقلى أنا . ولكننا نستطيع أن نقول إن المكان والزمان ليسا صورتين قائمتين فى العقل ، بل فى الخارج أو فى الطبيعة . فهذه المعالاة من جانب كانت فى فرض سلطان العقل على التجربة هى التى تدعونا إذن إلى مناقشة مذهبه العقلى ونقده .

(ب) المعرفة الحسية

ولم يرق المذهب العقلي نظر الحسيين أو التجريبيين empiristes من الفلاسفة لانهم رفضوا التسليم بالافكار الفطرية الموروثة وبالمبادئ العقلية الطبيعية وبالقوانين الأولية الشارطة للتجربة، ورفضوا ذلك كله لان المصدر الحقيقي للمعرفة عندهم هو التجربة.

ونود أن نشير هنا إلى أنه إذا كان الحسيون يفضلون الحس على العقل والعقليون يؤثرون بالعقل على الحس، فليس معنى هذا أن الحسيين ينكرون العقل إنكاراً تاماً، وأن العقلين ينكرون الحس إنكاراً تاماً. ففيما يتعلق بموقف الحسيين من العقل، نقول إنه لا يوجد مذهب فلسفي يليق بنفسه أن ينكر العقل تماماً، لأن الفلسفة كلها تقوم على التأمل العقلي. وفيما يتعلق بمذهب العقلين من الحس فيجب أن نفهم كلامهم، في هذا الموضع، على أنهم يفضلون عليه العقل فديكارت مثلاً يرى أننا نستطيع أن ندرك الأشياء عن طريق الحس، بل حتى عن طريق الخيال. ولكن إذا كنا لها عن طريق العقل، يجعلنا ندركها في وضوح وتميز. ومن هنا كانت أفضلية العقل على الحس عنده. وقد رأينا كذلك أن كانت قد اعترفت بأن الحس يلعب دوراً ما في المعرفة. بل إنه ذهب إلى أن الصور العقلية تطلق بإفراغة من المضمون حتى تهبط الإدراكات الحسية فتملؤها. فالمسألة إذن ليست مسألة إلغاء العقل عند الحسيين، وإلغاء الحس عند العقلين، بل مسألة أفضلية الحس على العقل عند أصحاب المذهب الحسي، وأفضلية العقل على الحس عند أصحاب المذهب العقلي، ولستطيع أن أضيف إلى ذلك أن الحسيين يعترفون بوجود المعرفة العقلية، لكنهم يؤولونها تأويلاً خاصاً كما سنرى باعتبار أنها مجرد

صدي لإدراكاتنا الحسية ، والأمـر شبيه بذلك عند العقليين . فهم يعترفون بوجود المعرفة الحسية لكنهم يؤولونها تأويلاً خاصاً . فهي عند ديكارت بحاجة إلى رقابة دائمة من العقل ، ومنهج خاص يهدف إلى توضيحها وإزالة الغموض الذي يحيط بالوجود المادى كله . ومن ذلك رأى ديكارت أن العقل يسير بحذاء المادة موازياً لها . وهى عند كانت بحاجة إلى أن تشكل تشكيلاً عقلياً ، وتوضع فى قوالب وإطارات ينشرها العقل عليها لينظمها ويردها إلى شئ من الوحدة .

ونستطيع بعد هذه الملاحظة أن نتناول موقف الحسيين من وسيلة المعرفة التى ارتضوها :

ذهب زعيم الحسيين جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) إلى أن العقل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa والتجربة الحسية هى التى تخطط لسطورها على هذه الصفحة البيضاء . وقد رفض لوك القول بالآراء الفطرية التى قال بوجودها العقليون ، ورأى أنه لو صبح وجود معان فطرية وقضايا موروثة لقساوى فى العلم بها الناس فى كل زمان ومكان ، وهذا لا يتفق مع ما تعرفه عن الناس . بل إننا نعرف أن بعض الناس يولدون ضعاف العقول أو حتى مجانين . ومن ثم انتهى لوك إلى التقليل من شأن العقل ومن شأن الدور الذى يقوم به فى المعرفة ، وفسر الفكر تفسيراً آلياً عن طريق تداعى المعانى وترابطها ترابطاً آلياً ميكانيكياً لا يدع مجالاً لتفاعلية ذهنية كبيرة .

فالتجربة إذن هى المصدر الذى نستقى منه كل معارفنا ، ولكن لوك يميز بين نوعين من التجربة أو نوعين من الإدراك : حسى عن طريق الأشياء الخارجية الموجودة فى العالم الطبيعى ، وإدراك تأملى أو تأمل reflexion عن طريق العمليات الذهنية . الإدراك الحسى يقدم لنا الأفكار البسيطة مثل اللون والشكل والحجم والصلابة . الخ . أما التأمل فيقدم لنا الأفكار المركبة التى لا توجد فى العالم الحسى الخارجى مثل العلاقات القائمة بين الأشياء ومثل بعض الأفكار كفسكرة العملية وفسكرة الجوهر . ويقول لوك إن هذه

الأفكار المركبة هي التي جعلت العقليين يقولون بوجود أفكار فطرية . ومن ثم جعل لوك من مهمته تحليل هذه الأفكار المركبة ليثبت أنها ليست في نهاية الامر إلا صورة من التجربة الحسية الخارجية ، ولكن لوك ميّز بين الصفات الثانوية للأشياء وصفاتها الأولية أو الأساسية على أساس أن الصفات الثانوية ليست قائمة في الأشياء وإنما هي مجرد تأثيرات ذاتية فينا . أما الصفات الأولية فتقوم في الخارج وتوجد في الأشياء مستقلة عنا . وهذا الفصل الذي أقامه لوك بين الصفات الثانوية والصفات الأولية يتمشى مع اتجاهه الحسى في المعرفة (وهذا هو ما يهمنا الآن أن نقرره لأننا بصدد شرح الطرق الموصلة إلى المعرفة فقط) ولكنه قد يخالف مثاليته الحسية (وهذه نقطة أخرى) لأن لوك بعد أن قرر أن صفات المادة تأثيرات ذاتية رأى أن الصفات الأساسية أو الأولية قائمة في الخارج مستقلة عن ذواتنا .

وجاء بعد لوك ديفيد هيوم David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) فقسم إدراكاتنا إلى قسمين : الانطباعات والآثار الحسية impressions من ناحية والأفكار ideas من ناحية أخرى تماماً كما قسم لوك إدراكاتنا إلى إدراكات حسية وإدراكات تأملية عقلية ورأى هيوم أن الأفكار ليست إلا صور ذبابة متعائلة ضعيفة التأثير للانطباعات الحسية . ففكر في عن الشيء الذي أمامي عبارة عن صورته الحسية التي انطبعت على حواسي ولكن بعد أن ضعف تأثيرها وأصبحت باهتة . ولو ظلت الصورة الحسية لهذا الشيء على قوتها وقت انطباعها على حواسي لما تحولت إلى « فكرة » .

وأرجع هيوم جميع الأعمال العقلية إلى ترابط الظواهر النفسية ترابطاً آلياً وتتابعها تتابعاً خاصاً . ورد هذا الترابط والتتابع إلى قانون التداعي Association وبه فسّر وجود المبادئ الأولية التي ظن العقليون أنها فطرية وهيوم في هذا أيضاً وثيق الشبه بلوك .

ولكن شهرة هيوم جاءت عن طريق نقده لمبدأ العملية Causality ذلك أن

قال: ز' العلية (العلة سبب للمعلول والمعلول يتبع العلة أى تضاييف العلة والمعلول)
يُمثل - د' العقلين النموذج الصحيح للضرورة العقلية . فمهم يتصورون أن الأفكار
متصل بعدا . ا' بالبعض الآخر اتصالا ضروريا لا يقبل أية مناقشة لأن هذه الضرورة
ضرورية عقلية أولية وليست مستمدة من الواقع التجريبي . فجاء هيوم وتمشى مع
نقطة بدئه الحسية فرفض أن يكون ثمت ضرورة عقلية أولية كما يدعى العقليون ،
وقال إننا لنكن نفي . الضرورة العقلية القائمة بين العلة والمعلول يجب أن فلجأ
إلى التجربة الحسية لأنها تمثل المصدر اليقيني لسبب أفكارنا . والتجربة الحسية
تقدم لنا مجموعة من الأمثلة المشابهة المتكررة أى مجموعة من العادات التجريبية
تجعلنا نتوقع ظهور شيء لما ظهر شيء آخر سابق عليه وكنا قد اعتقدنا أن
نراه مقترنا بالشيء الأول . مثال ذلك سقوط المطر في الطبيعة لا يأتي إلا مقترنا
برؤيتنا للبرق أو سماعنا للبرق . من طريق تكرار هذا الاقتران بين هذه الظواهر
نستطيع أن ندمم حكمنا على المسبب فنقول عند رؤيتنا للبرق وإن المطر لا بد أنه
سيسقط . وهذه الضرورة التي يتصف بها هذا الحكم ليست ضرورة أولية وإنما
هى راجعة إلى العادة التجريبية التي تجعلنا نرى هذه الظواهر مقترنة بعضها ببعض
الآخر . هل معنى هذا أن هيوم أرجع ضرورة اقتران العلة بالمعلول إلى التجربة
الحسية ؟ كلا لأنه قال إن هذا الاقتران لا يذهر أمامنا في التجربة الحسية ولكنه
يرجع إلى قوة الميل إلى التوقع expectation التي لدى كل منا والتي تجعلنا نرجح
عند رؤيتنا للبرق أن سقوط المطر سيتبع ذلك .

ومعنى ذلك أن هيوم رفض أن يفسر العلية تفسيراً عقلياً أولياً كما يقول
العقليون ورفض كذلك أن يفسرها بالالتجاء إلى التجربة الحسية (على الرغم من
أن هذه التجربة الحسية تمثل الميدان الوحيد الذي تتعاقب فيه الظواهر الطبيعية)
ولمّا أرجعها إلى ظاهرة ذاتية أو نفسية هى قوة الميل إلى التوقع فالرابطة التي
تربط العلة والمعلول قائمة في هذا الميل الذي نشعر به ويجعلنا نتوقع حدوث
ظاهرة ، إذ تكررت مشاهدتنا لها مقرونة بظهور ظاهرة أخرى . واعتيادنا

رؤية الظاهرين متضادتين هو الذى تجعلنا نصنع على العلاقة القائمة بين الظاهرين صيغة الضرورة أو التلازم فى الوقوع مع أن الأمر ليس فيه ضرورة على الإطلاق وإنما هو مجرد احتمال Probability (أى احتمال وقوع ظاهرة إذا ما تم حدوث الظاهرة التى اعتدنا رؤيتها والظاهرة الأولى — والواو هنا واو الجمعية — أو التى اعتدنا رؤيتها سابقة على الظاهرة الأولى) .

ولكن هيوم يرى أن احتمال تعاقب ظواهر الطبيعة — على الرغم من أنه مجرد احتمال لا يرق أبداً إلى أن تصفه بالضرورة إلا أنه على كل حال يختلف عن الوهم والخيال ، لماذا ؟ هنا ويقدم لنا هيوم نظريته فى الاعتقاد Boliof فيقول إن الإنسان فيما يتعلق بظواهر الطبيعة لديه شبه اعتقاد باتساق ظواهرها وتسلسلها . وهو يعتقد بأن الطبيعة قائمة أمامه هناك وبأن خياله لا يستطيع فهمها أوتى من براعة أن يعثب بها ، فصور الخيال شيء ، وظواهر الطبيعة شيء آخر . لأن الإنسان فيما يتعلق بصور الخيال حر تماماً ولا يشعر نحوها بأى اعتقاد فى تسلسلها أو اتساقها . أما فيما يتعلق بظواهر الطبيعة فلا يشعر بهذه الحرية المطلقة العارضة وذلك لأن لديه اعتقاداً ما باتساق ظواهرها .

وهكذا فإن هيوم بعد أن أرجع العملية إلى ظاهرة نفسية وهى قوة الميل إلى التوقع — وهذا يمثل اتجاهاً مثالياً فى التفكير — عاد فضبط هذه المثالية بشيء من الواقعية عن طريق نظريته فى الاعتقاد وذلك ليفرق بين تعاقب صور الخيال وتعاقب ظواهر الطبيعة .

على كل حال فإن الذى يهمنا من هذا كله أن نقرر أن هيوم من أنصار المعرفة الحسية . وأنه احتكم إلى التجربة الحسية فى نظراته إلى الأفكار على أنها مجرد صور باهتة للآثار الحسية ، واحتكم إليها كذلك فى نظراته إلى ترابط هذه الأفكار عن طريق التداعى الآلى ، واحتكم إليها أيضاً فى نظراته إلى قانون العملية الذى اعتاد العقليون أن يتخذونه نموذجاً للمعرفة العقلية وللضرورة التى تنسم بها ، واحتكم إليها أخيراً فى نظريته فى الاعتقاد .

وإذا نظرنا بعد ذلك نظرة عامة إلى أصحاب المعرفة الحسية التجريبية من أمثال
 كوك و هيوم (ونستطيع أن نضيف إليهم ما كذلك فيلسوفاً آخر من بنى وطنهما ،
 وهو الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي G. Berkley) الذي سبق ذكره فيما
 بعد (وجدنا أنهم تصوروا الظواهر العقلية على غرار الظواهر الطبيعية الحسية
 فالكتاب الرئيسي هيوم مثلاً هو : رسالة في الطبيعة البشرية ، Treatise on
 Human Nature وهذا العنوان واضح الدلالة على نظرة هيوم إلى الإنسان .
 فالإنسان طبيعة أو كالطبيعة والأفكار أو الصور العقلية شبيهة بالظواهر الطبيعية
 علينا أن نطبق في دراستها نفس المنهج التجريبي الذي تتبعه في دراسة الظواهر
 الطبيعية . وعلى الرغم من أن هذه النظرة تتسم بالطابع العلمي إلا أنها لا تصور لنا
 العقل أو الإنسان بوجه عام نظرة صحيحة . والفلاسفة الإنجليز في القرن ١٧ ،
 ١٨ عجزوا بوجه عام عن أن يتصوروا الإنسان تصوراً مستقلاً ، وكل ما فعلوه
 أنهم نقلوا ما شاهدوه من ظواهر عالم الحس إلى عالم العقل ومن هنا كان وصفهم
 لعالم العقل لا يمثل إلا عالم الحس وقد نقل من الخارج إلى الداخل . وهذا تصور
 ساذج للإنسان بوجه عام وللعقل أو الذات بصفة خاصة . ذلك لأن لعالم العقل
 كيانه الخاص وفاعليته الخاصة . ومن الخطأ الاعتقاد بأن العقل أو الإنسان بوجه
 عام ليس إلا مجرد صورة من عالم الحس . ومعنى ذلك أن تصور الإنسان على
 غرار الطبيعة تصور ساذج لأنه ليس هناك الرجل الساذج الذي يعجز عن
 تصور كيانه مستقل لعالم الذات لأنه يقيد نفسه بالمحسوسات وينقل ملاحظاته لها
 على ما يجري في داخل عقله . أما الفيلسوف فله موقف آخر لأنه يتصور لعالم
 الذات قدرة خاصة به وفاعلية ذاتية ، وله مطلق الحرية بعد ذلك أن يخضع
 هذه الفاعلية الحرة لبعض القيود التي تأتي لها من العالم الواقعي المحسوس (كما
 يذهب إلى ذلك الفلاسفة الواقعيون) . أما أن يتصوره على غرار عالم الحس أو
 على نمطه أو على أنه مجرد صورة منه نقلت من الخارج إلى الداخل فليس هذا في
 نظرنا إلا سذاجة لا تتفق مع النظر الفلسفي .

والفلاسفة الحسيون قد أخطأوا كذلك في نظريتهم الى التجربة الحسية على أنها مكونة فقط من تلك العناصر المتفرقة التي أطلقوا عليهم اسم الصور الحسية . فالتجربة الحسية لا تتمسكنا فقط بتلك الصور الحسية المتفرقة بل بمجموعة من العلاقات أو الروابط التجريبية التي تصل بين هذه الصور وتصور لنا التجربة الحسية بصورة كلية متماسكة . وقد كان لوليم جيمس في « تجريبية الراضية » (أنظر ذلك فيما بعد عند الحديث عن الفعل البرجماتي) فضل تزيينها الى ذلك ، فإن الصورة الكاملة للمذهب التجريبي الحسي لا تتحقق إلا إذا استبدلنا بهذه التجربة ذات العناصر المتفرقة تجربة حسية أخرى تحتوي في داخلها ليس فقط على الصور الحسية بل الروابط أو العلاقات التي تقوم بين هذه الصورة الحسية المتفرقة وتظهر لنا التجربة في صورة كلية ، باعتبار أنها أكثر كمالا من التجربة الحسية الأولى . وذلك لأنها ستصبح قادرة على تشكيل نفسها بنفسها ، بما تنطوي عليه من علاقات تنظمها . وتنبع من داخلها ، لا من العقل . ذلك العقل الذي تصوره الفلاسفة العقليون على أنه وجد ليشكل التجربة الحسية بما يفرضه عليها من صور وعلاقات وروابط عقلية .

(ج) الحدس intuition

رأى هنرى برجسون Henri Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١) أن الفلاسفة السابقين عليه اعتمدوا كل الاعتماد على العقل باعتباره الطريق الوحيد الموصل إلى المعرفة . وحتى الحسيين منهم لم يقدموا لنا ما نستطيع أن نستغنى به عن العقل . إنهم تصوروا العقل تصوراً خاصاً بأن جعلوه على نمط الحس وقالوا إن الظواهر والأفكار العقلية مرتبطة بعضها ببعض على نحو تجريبي ، ولكنهم لم يقدموا الناحية الجديدة للمعرفة . أما برجسون فقد رأى أن العقل عاجز تماماً عن تزويدنا بكل المعرفة لأنه إذا كان يستطيع أن يصل ويجول في ميدان المادة أو ميدان الحس الخارجى (وهو ميدان العلم) فإنه لا يستطيع ذلك في ميدان النفس أو ميدان الحس الباطنى (وهو ميدان الحياة) ، فالحس الباطنى له زمان خاص يختلف عن الزمان المادى المرتبط بالمكان ، والعقل لا يستطيع أن ينفذ إلى هذه المنطقة الخاصة بالحس أو الزمان الباطنى ولا يستطيع أن يخضعها لمقولاته ، فيجب إذا أن نبحث عن ملكة أخرى تستطيع وحدها أن تختص بالحس الباطنى وبالزمان الشعورى ، وهذه الملكة هى الحدس . والحدس عند برجسون ضرب من الإدراك المباشر لحياتنا الباطنية ولجبرى شعورنا الداخلى ، وهو وحده الذى يستطيع أن يفهم الحياة وينفذ إلى تيارها المتدفق ، الأمر الذى يعجز عنه العقل لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بعمله إلا إذا حلل الكل إلى أجزائه وقسم مجرى الحياة المتصل إلى قطع وأجزاء منفصلة . لكن الحياة لا تدرك إلا ككل ، وإدراكها على هذه الصورة من اختصاص الحدس وحده .

والحدس فى معناه الفلسفى يختلف تماماً عن الحدس فى اللغة عندما يستخدم ليكون مرادفاً للتخمين ، وهو تعبير قديم وقد استخدمه الفلاسفة العرب فى معناه

الفلسفى استخداماً صحيحاً . فالراى مثلاً يعرفه بأنه د سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب ، . ويضعه فى مقابل الفكر أو الاستدلال الذى ينتقل — على العكس من ذلك — من المبادئ إلى المطالب أو من المقدمات إلى النتائج فى خطوات تدريجية ، والمقصود بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطلب ، أنه انتقال بلا واسطة ، ولذلك يسمون القضايا الحدسية د مقدمات بلا واسطة ، أو غير ذات وسط .

وهناك أنواع كثيرة من الحدس ، لكنها تتفق جميعاً فى أنها ضرب من المعرفة أو الإدراك المباشر . فهناك مثلاً الحدس الصوفى وهو نوع من الشفافية التى تحصل عليها السالكون من رجال التصوف ويعتقدون أنها توصلهم إلى الحقيقة عن طريق ما يسمونه بالإشراق أو الفيض . وهناك الحدس الرياضى الذى تحدث عنه ديكارت وعلماء الرياضيات ويقصدون به الرؤية العقلية المباشرة للحقائق الرياضية التى بلغت من الوضوح والتيقن ما يزول معها كل شك فى يقينها .

ولكن الحدس عند برجسون يختلف عن كل هذه الحدسيات فى نقطة البدء التى بدأ منها وفى الميدان الذى أراد برجسون أن يكون الحدس إدراكاً له ، فبرجسون قد قدم لنا الحدس باعتباره المأسكة الخاصة بإدراك الزمان الباطنى ، أو د الزمان الشعورى ، أو مجرى حياتنا الباطنية ، حقاً . إن برجسون قد وسع بعد ذلك الميدان الخاص بالحدس ، فلم يحدد يدل عنده فقط على إدراكنا المباشر لمجرى حياتنا الباطنية ، بل أصبح إدراكاً للحياة بأسرها ، الباطنية والخارجية على السواء . ولكن بوسعنا أن نقول إن نقطة البدء التى بدأ منها برجسون فلسفته قد أثرت فى طريقة إدراكه للحياة الخارجية بحيث أصبح يراها على غرار الزمان الباطنى باعتبارها صورة منه .

وأياماً كان الأمر ، فإن برجسون هو فيلسوف الزمان : فهو قد لاحظ اهتمام الفلاسفة بالمكان . وبالأشياء التى تحتله . والذين اهتموا منهم بالزمان

لم يفهموا منه إلا هذا الزمان المسكوق أو الزمان المرتبط بالسكان ، ذلك الزمان الآلى الذى نستطيع قياسه بالثعانة مثلاً ، والذى نستطيع أن نعيد مجزأه ، ونسير بفيه طويلاً على بدمه ، ونقلب اتجاهه (على نحو ما نقلب الجوزب مثلاً ظهر البطن) أما هو ، فقد اتخذ نقطة بدته من زمان آخر هو الزمان الباطنى : وهو ما يطلق عليه اسم زمان الديمومة *La durée* وأهم ما يصف به هذا الزمان :

- ١ — أنه زمان لا يخضع للقياس الذى يخضع له الزمان الآلى .
- ٢ — أنه زمان تتجدد لحظاته دائماً ، وتتعاقب الوحدة منها تلوا الأخرى فى جدة مسمرة غير قابلة للإعادة *irreversible* على عكس الزمان الآلى الذى نستطيع أن نعيد مجزأه .
- ٣ — أنه زمان لأصله له بالسكان لأنه خاص بمجرى الحياة الشعورية أو « المعطيات المباشرة للشعور » وهذا هو عنوان الرسالة التى تقدم بها برجسون للدكتوراة وهى « رسالة فى المعطيات المباشرة للشعور *Essai sur les données immédiates de la conscience* لكن برجسون قد أخذ بعد ذلك — فى كتابه « التطور الخائى » *L'Evolution créatrice* — فى تعميم زمان الديمومة ، فأصبحت الديمومة تدل على ماهية الأشياء جميعها وأصبح لكل شىء ديمومته أى حياته .

٤ — أنه زمان لا يخضع لحظاته للمعية *La Simultanéité* وهذا بعكس الزمان الآلى الذى تبدو لنا لحظاته فى تآن ومعية (دخول قاعة المحاضرات ثم فى نفس الوقت الذى دق فيه الجرس — أى دخلت قاعة المحاضرات ودق الجرس — والواو هنا واو المعية) .

وقد أراد برجسون باهتمامه بزمان الديمومة على هذا النحو ، وبتشبعه لصفاته الخاصة أن يبين لنا أن العقل لا يصلح لأدراكه وأن الحدس هو الذى يستطيع وحده أن يصلنا به . وقد أدى به هذا إلى أن يوجه عدة اعتراضات إلى العقل والمعرفة العقلية . ولستطيع أن تلخص هذه الاعتراضات فيما يلى :

١ - المعرفة العقلية لا تستطيع أن تلمس الشيء موضوع المعرفة إلا لمساً سطحياً وتتناوله من الخارج فقط . إنها تدور حوله ، وليكنها لا تستطيع مطلقاً أن تنفذ إلى باطنه إنما تستطيع أن تحلله وتكون عنه تصوراً عقلياً بارداً ، وليكنها لا تستطيع أن تصل إلى حياة هذا الشيء .

٢ - المعرفة العقلية معرفة نسبية أى أنها لا تبدأ وتم إلا من وجهة نظرى أنا وتبعاً لاتجاهى العقلى . ومعنى ذلك أن المعرفة العقلية عاجزة عن أن تصل إلى ما عليه الشيء فى الواقع أو أن تنفذ إلى طبيعته النابضة بالحياة وتعيش فيها .

٣ - المعرفة العقلية معرفة مجردة كمية للشيء . أعنى أنها تريد أن تكون عامة ، ومن أجل ذلك فشكل ما تستطيع أن تصل إليه هو رسم تخليطى مجرد للشيء موضوع المعرفة . وهذا الرسم التخليطى مقتطع *decoupé* من محيطه الذى يتحقق فيه ، ولا يمثل إلا ومن الشيء فى حالته الكمية .

٤ - المعرفة العقلية معرفة ميتة استاتيكية لا تستطيع أن تنقل إلينا إلا حالة واحدة للشيء . وهى حالته الثابتة غير المتحركة فهى إذن تجمد حركة الأشياء لأنها وقفت على أدراك الساكن أو غير المتحرك *l'immobilité* .

٥ - المعرفة العقلية تلجأ إلى تحليل الشيء موضوع المعرفة إلى أجزاء ثم تقوم بتركيب الأجزاء التى حللتها ، ولكن الكلى التركيبى الذى سنحصل عليه بعد عمليات التحليل والتركيب سيكون مختلفاً ، تام الاختلاف عن الكلى الملىء بالحياة والذى يمثل حالة الشيء قبل أن يقطعه العقل قطعاً قطعاً ويحلله تحليلاً إلى أجزاء تشريحية .

هذه المعرفة العقلية الإستاتيكية الجامدة الميتة النسبية السطحية التحليلية هى معرفة العلماء لأن القوانين العلمية تنصف بهذا كله . وفى مقابل هذه المعرفة العقلية العلمية يوجد الحدس وهو ضرب من التجربة المباشرة مع الأشياء ينقل إلينا الحياة الكلية للشيء دون التجاء إلى تحليل أو تفكيك بل يجعلنا نعيش فى جو

من التعاطف *sympathio* مع الشيء موضوع المعرفة فالحدس إذن معرفة تفوق المعرفة العقلية وتسمى عليها ، وهو خاص بالمعرفة الفلسفية .

وبرجسون مصيب في تنبيهه أذهان الفلاسفة إلى هذه الطريقة الجديدة من طرق المعرفة . لأن العقل لا يستطيع أن يقوم بكل شيء ولأن هناك ميادين كثيرة يفسدها العقل بتدخله فيها أو بعبارة أصبح يفسد حيويتها وتحركتها . فيأتي الحدس ويقوم بما يمتنع منه العقل . وكثيراً ما قيل إن برجسون قد استبدل الحدس بالعقل أي أنه ألغى وجود العقل إلغاء تاماً . ولكن هذا غير صحيح إذ أنه لا توجد فلسفة تعمل من مهمتها إلغاء العقل وبرجسون يصرح بأن « الحدس يضرب من ضرب التفسير » (من كتاب برجسون ، الفكر والمتحرك ، طبعة ١٩٥٠ ، ص ٩٥) ، وهو يرى أن الحدس يكمل عمل العقل ولكنه لا يلغيه ، إن الحدس البرجسوني لا يدخل في باب العاطفة وإنما هو عملية ذهنية تدرك الأشياء إداركاً مباشراً وتقدم لنا بخصوصها معرفة « مطلقة » تختلف عن تلك المعرفة النسبية التي يعطيها لنا العلم وتنقلها لنا في حركتها وتغيرها وصيرورتها *le devenir* (أي انتقالها من حال إلى حال . كانت كذا فصارت كذا) . إذن هذا النقد الذي كثيراً ما وجه إلى برجسون من أنه استبدل الحدس بالعقل نقد غير منصف .

لكننا نستطيع أن نلاحظ على فلسفة برجسون بوجه عام أنها بالغت في الاهتمام بالزمان الشعوري أو الزمان السيكلوجي أو زمان الديمومة باعتبار أنه وحده هو الزمان الحقيقي . وكانت النتيجة لهذا الاهتمام أن استبدل برجسون بالواقع حقلاً جديداً هو حقل الزمان السيكلوجي وقال عنه إنه يمثل الواقع عنده . إن برجسون قد عاب على الفلاسفة أنهم أهملوا الزمان الشعوري واهتموا بالمكان الزماني ، ولكننا نستطيع أن نقول كذلك إن برجسون قد أهمل المكان والزمان المكاني مع أن هذا المكان وذلك الزمان يمثلان ما يعرف عند كل الناس بالواقع .

(د) الفعل البرجماتي

عند حديثنا عن الهندس البرجموني لم نقل : المعرفة الهندسية ، لأن الهندس كان ثورة على نظرية المعرفة وعلى المعرفة العقلية التي تؤسس عليها .
لكن لم يكن برجمون والهندسيون هم وحدهم الذين شنوا على العقل هذه الثورة ، فقد صاحب هذه الثورة أخرى آتية من مدرسة أخرى من المدارس الفلسفية هي المدرسة البرجمانية أو مدرسة الفعل أو السلوك ، ونلاحظ أننا لم نقل هنا — تماماً كما فعلنا فيما يتعلق بالهندس — المعرفة البرجمانية ، لأن البرجمانية كانت هي الأخرى ثورة على نظرية المعرفة إذ أن الطريق الموصل إلى المعرفة عندها ليس بالعقل وإنما هو السلوك أو الفعل .

في عام ١٨٧٨ نشر تشارلس بيرس Charles Peirce بحثاً بعنوان : كيف نفعل (أفكارنا) والوضوح How to make our ideas clear . قال فيه إننا لا نعرف على وجه التحقيق ما هي التفكير بما في حد ذاتها أي أن فكرتنا عن التفكير غامضة ، ولكن هذا الموضوع يزول إذا وجهنا نظرنا إلى ما تؤديه لنا التفكير أو إلى ما تحققه من أغراض عملية ، وكذلك فيما يتعلق بفكرة الثقل فنحن لا ندري عن ماهية الثقل نفسها شيئاً وكل ما نعلمه حين نقول إن جسمها مائيل لأنه يسقط على الأرض في حالة عدم وجود قوة مضادة تمنعه من السقوط . المهم أن معنى الثقل يتحدد بالنظر إلى آثاره التي نلمسها في تجربتنا اليومية ، والامر على هذا النحو فيما يتعلق بمعظم الأفكار ، ففكرة الجرس معناه أن المحاضرة قد انتهت ، فسماعنا له أو أثره الحسي قد انتهى واتجه ذهننا فقط إلى ما يترتب عليه من آثار عملية ، ومن هنا فقد عرف بيرس الفكرة بأنها : مجال الفعل ، plan of action . وكانت هذه المحاولة التي قام بها تشارلس بيرس ليوضح معنى الفكرة بالنظر إلى

آثارها أو نتائجها العملية المترتبة عليها بمثابة الخطوة الأولى أو الأساس في إرساء قواعد المذهب البرجماتي للعمل .

وجاء بعده ولیم جیمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) ليوسع من معنى « النتائج المترتبة على الفعل والسلوك » وقيل أنها تشمل النتائج أو الآثار المباشرة وغير المباشرة على السواء ، فو يقول في كتابه « البرجماتية » ، إذا أردنا أن نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما ، فليس علينا إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التي يظن أنه قادر على أن يؤدي إليها والنتائج التي تنتظرها منه ورد الفعل المضار الذي قد يسبب عنه ، والذي يجب أن تتخذ الحيلة بإذائه ، وإذا كانت الصورة العقلية التي لدينا عن هذا الموضوع ليست حقا صورة جوفاء فإنها تستحل في نهاية الأمر إلى مجموعة هذه الآثار العملية التي تتوقعها منه ، سواء منها الآثار القريبة المباشرة أو البعيدة . (صفحة ٥٧ - ٥٨) .

ذهب ولیم جیمس إلى أن الحقيقة ليست إلا ما يقودنا إلى النجاح في الحياة ، والمعتقدات الصحيحة هي وحدها التي تنتهي بنا إلى تحقيق أغراضنا الفعلية ، وذلك لأن الحق لا يوجد أبداً منفصلاً عن الفعل أو السلوك ، بل هو نفسه ليس إلا صورة من صور الفعل أو العمل الناجح ، فنحن لانفكر في الخلاء وإيماننا بفكر لنعيش ، وعلى ذلك فإن أفكارنا ومعتقداتنا ليست إلا وسائل لتحقيق أغراضنا في الحياة فالمقل كله في خدمة الحياة أو السلوك العملي ، وليس ثمة حقيقة مطلقة بل هناك مجموعة متسلسلة من الحقائق التي ترتبط بمنافع كل فرد منا في حياته ، ولا وجود لفكرة حقيقية في ذاتها لأن الفكرة تصبح حقيقة عن طريق آثارها . ومعنى ذلك أن الحقيقة تقبل على الفكرة وليست باطنة فيها : الحقيقة ليست إلا حدثاً يقبل على الفكرة ، (ولیم جیمس : البرجماتية ، صفحة ١٨٥) . وصحة المعتقد أو الفكرة ليست راجعة إلى حقيقة باطنة في المعتقد بل ما يترجمه المعتقد من أثر على أو سلوكي A belief is true when it works وهذا ما يبرر عنه بقيمته المنصرفة فوراً its cash value .

ومن أجل ذلك يهاجم ولیم جیمس صورنا الذهنية عن الأشياء ويقول إن هذه

الصورة مما بلغت من الوضوح فإنها لا يمكن أن تعدو الأشياء نفسها : فالأثار العقلية لا يمكن أن توجد خشباً واقعياً والماء العقلي عاجز عن أن يطفىء ناراً حتى ولو كانت هذه الأثار عقلية — اللهم إلا إذا قلنا تجاوزاً — إنها تستطيع لإطفاء هذه الأثار العقلية وعنى العكس من ذلك فإننا إذا كنا بإزاء أشياء أو أجسام واقعية ، فإننا نستطيع دائماً أن نحقق نتائجها الوظيفية وعلى ذلك فإن التجربة الواقعية مختلفة تماماً عن التجربة العقلية ، (ولیم جمیس : مقالات في التجريدية الراسخة أو الأصلية . Essays in Radical Empiricism الفقرة ٦) وينتج عن هذه التفرقة الأساسية بين الصور العقلية للأشياء والأشياء نفسها نتيجة هامة وهي أن العلاقات والروابط بين الأشياء ليست صادرة عن العمل أى أن العقل ليس هو المنوط بوضع هذه الروابط بين الأشياء لأن هذه الروابط قائمة في الطبيعة بين الأشياء نفسها فليس العقل إذن مصدر الروابط ، بل التجربة أو التجربة العملية بنوع خاص .

ومن كل ما تقدم نستطيع أن نتبين أن البرجماتية قد قامت لمهاجمة المذهب العقلي بوجه خاص . فإذا كان المذهب العقلي يأخذ على عاتقه البحث عن ماهيات الأشياء ، فإن البرجماتية ترى أن هذه الماهيات العقلية لا وجود لها ، بل الموجود هو الآثار السلوكية التي تحقق فيها الفكرة . وإذا كان العقليون يرون أن الحقيقة باطنة في الأشياء فإن البرجمائين يقولون إن الحقيقة تقبل على الأشياء من الخارج أى من دنيا الفعل والسلوك وإذا كان العقليون يعتقدون أن الصور العقلية للأشياء أهم في الدلالة على هذه الأشياء من آثارها الحسية ، فإن البرجمائين يخالفونهم ويرون أنه لا شيء يعدل الآثار الحسية ، وإذا كان بعض العقليين (كانت مثلاً) قد رأى أن الوظيفة الرئيسية للعقل قائمة في أن ينشر على الأشياء مجموعة من العلاقات . فإن البرجمائين يذهبون إلى أن العلاقات توجد بين الأشياء في الطبيعة .

وفي كل هذه المآخذ التي وجهها البرجمائون إلى العقليين نراهم على اتفاق تام

مع الفلاسفة الحسينيين. إلا أنهم قد فهموا التجربة الحسية فهما أكثر غناء وتوعلاً مما عند الحسينيين. فالحسيون لا يفهمون من التجربة الحسية إلا دائرة الآثار الحسية أما البرهانيون فيذهبون إلى أن التجربة الحسية تشمل على دائرتين. دائرة الآثار الحسية، ودائرة الأفعال أو السلوك. وكلاهما يقع في الخارج، وله صبغة حسية، بل إن البرهانيين قد فهموا دائرة الآثار الحسية لا باعتبار أنها تشمل فقط على مجموعة الآثار الحسية المتفرقة كما فعل الحسيون، بل باعتبار أنها تحتوى إلى بجانب هذه الآثار على مجموعة العلاقات التجريدية التى تقوم بين الأشياء.

وقدم جوم ديوى John Dewey (١٧٦٥ - ١٩٥٢). صورة جديدة للبرجماتية عرفت باسم مذهب الذرائع instrumetalism وكان ديوى متأثراً في معظم ما كتب بفلسفة دارون في التطور، وقد ألف عام ١٩١٠ كتاباً اسمه «تأثير دارون في الفلسفة».

يرى ديوى أن حياة الإنسان ليست في جوهرها إلا عاولة متصلة من بجانبه ليتم له التوافق Adjustement مع البيئة المحيطة به والإنسان - أو الكائن الحي - بوجه عام - الذى لا يستطيع إيجاد وسائل أو ذرائع يحقق بها توافقه مع بيئته مضره حتماً إلى الموت. أما الأفكار فليست إلا هذه الوسائل أو الذرائع التى يتلصق بها الإنسان في حياته لتحقيق هذا التوافق. ونحن لا نستطيع أن نتحدث عن وجود «تجربة» إلا إذا تحقق هذا التوافق بين الذرائع وبين البيئة المحيطة أما إذا فشل الكائن الحي في الاهتمام إلى هذه الذرائع فلا وجود للتجربة. وهكذا فإن التجربة التى فلتقى بها عند ديوى مخالفة تماماً لتلك «التجربة المعقولة» عند كابت كما شرحنا سابقاً. والاحكام العقلية كما يفهمها ديوى ليست هى هذه الاحكام التى اعتاد المناطقة أن يقدموها لنا ويربطون فيها بين موضوع عقلى ومحمول عقلى لا وجود لهما في الواقع بل هى الاحكام التى تنبع من الواقع ويكون موضوعها ومحمولها متغيرين عن «موقف» تجريبي معين. وما أشبه الفيلسوف

الذى يصدر أحكاما واقعية من هذا القليل بالقاضى الذى لا يصدر حكمه إلا بعد أن يكون قد اطلع على معاينة النيابة ، واستمع إلى أقوال الشهود ، وعاش جو الجريمة التى يحكم فيها فيبقى حكمه الذى يصدره فيما بعد معبرا عن الوقائع التى يحكم فيها . وإذا كانت الرابطة فى الأحكام المنطقية التقليدية لا تعبر إلا عن صلة فكرية بين الموضوع والمحول العقليين فإن الرابطة عند ديوى تؤدى وظيفة واقعية من حيث أنها فعل إسناد ، تقوم فيها بإسناد محمول على موضوع فى الواقع التجريبي وعن طريق فعل أو سلوك عملي . الأحكام العقلية التقليدية تعبر فى نظري ديوى عن مجرد أحكام انتقالية أو عن مجرد مرحلة نظرية من مراحل التحقيق البرهاني أو الذرائعى . وهى لا تصبح أحكاما بمعنى الكلمة إلا إذا انتقلت إلى المرحلة العقلية التى يصبح فيها الموضوع والمحمول كائنات وجودية تعيش فى المكان والزمان الواقعيين .

والإنسان يسمى بطبيعته إلى تغيير المحيط الذى يعيش فيه وبالتالى إلى البحث عن ذرائع أو وسائل جديدة لتحقيق التكيف أو التوافق مع بيئته ويحسب أن لا نفهم البيئة هنا بمعناها الطبيعي فقط ، بل بمعناها الاجتماعى كذلك ، وهى ذلك فإن التوافق الذى يهدف إليه الإنسان فى حياته المتصلة توافق طبيعى واجتماعى معا . والحكم الحقيقى ليس هو فقط الذى يحقق التوافق مع البيئة الطبيعية بل هو الذى يتوافق مع أحكام الآخرين أو معتقدات الآخرين ، وهذا يؤدى إلى الانتقال من البرهانية الفردية إلى البرهانية الاجتماعية التى تمثل عند ديوى نموذج الديمقراطية الحقة .

وهناكذا ربط المذهب البرهاني الحقيقة بالفعل أو السلوك العملي .

ولكن بالرغم من الاتهام الواقعى الذى سارت فيه البرهانية إلا أننا نستطيع مع ذلك أن نوجه إلى البرهانية بوجه عام مأخذ كثيرة سنقتصر هنا على ذكر أحدها فقط .

فالبرهانية لا تقدم لنا بحثا إيجابيا عن الحقيقة لأنها فى صميمها ليست إلا منهجا

لاكتشاف الخطأ والأفكار الخاطئة (وهي الأفكار التي ليست لها آثار عملية) ،
ومعنى ذلك أنها بحث سلبي عن الحقيقة وليست بحثاً إيجابياً . وذلك لأنه ابتداء
من المقدمة القائلة بأن كل القضايا الصحيحة أو الحقيقية لها آثار عملية ، يريد المذهب
البرهاني أن يستنتج أو يستنبط هذه القضية الأخرى ، إن كل القضايا التي لها آثار
عملية قضايا حقيقية أو صحيحة ، وهذا قلب للقضية ينظر إليه الماطقة والفلاسفة على
أنه قلب غير مشروع وذلك لأننا إذا قلنا إن كل الغربان طيور سوداء لا يستوعغ
لنا هذا القول أن نحكم بأن كل الطيور السوداء غربان ، وإنما كل ما نستطيع أن
نستنتجه من القضية الأولى هو أن الطير الذي ليس له لون أسود لا يمكن أن يكون
غرباً وهذا يجعلنا نستبعد الطيور غير السوداء من دائرة الغربان . والاستبعاد
منهج سلبي للكشف عن الحقيقة ، وليس إيجابياً بحال من الأحوال ، وهذا
ما يحدث تماماً بالنسبة للقضية كل القضايا الحقيقية أو الصحيحة لها آثار عملية ،
فكل ما نستطيع أن نستنتج من هذه القضية أن القضية التي ليست لها آثار عملية
لا يمكن أن تكون صحيحة أو حقيقية أى أنها قضية خاطئة . وهذا يجعلنا نستبعد
من دائرة القضايا الصحيحة القضايا التي ليست لها آثار عملية . والاستبعاد منهج
سلبي في الكشف عن الحقيقة ، وليس إيجابياً . لأنه يرشدنا فقط إلى الخطأ ولكنه
لا يقودنا إلى الحقيقة ، إنه يكتفى بأن يقول لنا إن هذه القضية غير صحيحة أو
خاطئة لأنه لا يوجد لها آثار عملية ، ولكنه لا يستطيع أن يحكم بصدق القضية
اعتماداً فقط على أن لها آثار عملية .

وفضلاً عن ذلك فإن معيار الحقيقة لا يمكن أن نحصره فقط في الميدان
الضيق المحدود الذي يتضمنه البرهاني ، وهو الآثار العملية للفكرة ، ، فصدق
القضايا العلمية والأخلاقية مثلاً ليس محصوراً فيما ترجمه هذه القضايا من آثار
عملية في دنيا الواقع والعمل الناجح ، فقد آمنت الانسانية على مر العصور بمفومات ،
أخلاقية كثيرة ولكنها — على الرغم من إيمانها المطلق بها — لم تحاول أن تبحث
عمالها من آثار عملية ، وقد ربط وايم جيمس بين صدق الحقيقة وبين نتائجها

العملية المباشرة وغير المباشرة أيضا ، وذلك لسكى يوسّع من ميدان الفكرة أو الحقيقة البرجماتية بحيث أنه لو كانت لدينا فكرة أو حقيقة لها نتائج عملية غير مباشرة فقط ولكن ليس لها نتائج مباشرة فيصعب علينا أن نستبعدا .

وهذه مغالاة لا نستطيع أن نوافق عليها ، فالإنسانية تؤمن بأفكار كثيرة لها نتائج غير مباشرة فقط في حياة الإنسان ، ولكنها لا تستطيع أن تؤدي إلى نتائج مباشرة . ومع ذلك فستظل تقيم لها وزنا وتولي لها الاحترام الواجب . ثم إننا نتساءل أخيراً هل الواقع الفلسفي هو مجرد الواقع العمل المؤدى إلى خدمة الإنسان في حياته العملية — كما يدعى البرجماتى — أم أنه أرحب من ذلك وأكثر شمولاً ؟ إننا لو سلمنا بهذا لأصبحت الفلسفة كلها جرياً وراء تحقيق النفع العمل ولأصبح البحث عن الحقيقة بحثاً ثانوياً بالقياس إلى البحث عن النفع العمل ، وقد يؤدي هذا إلى هدم الفلسفة نفسها باعتبارها بحثاً إيجابياً عن الحقيقة .

(هـ) التجربة الوجودية

الحدس ، الفعل البرهاني ، التجربة الوجودية كلها طرق قدمها الفلاسفة للثورة على المعرفة العقلية .

وقبل أن نعرض لشرح التجربة الوجودية يحسن بنا أولاً أن نحدد ما نقصده من كلمة « تجربة » هنا . فواضح أن التجربة هنا ليست تلك التجربة التي يجريها العالم في معمله experiment والتجربة هنا ليست كذلك « التجربة المعقولة » ، التي يقوم بها فيلسوف عقلي كـكانت مثلاً ينشر مجموعة من الإطارات والصيغ العقلية على الأشياء ليلفها فيها لفاً . والتجربة هنا أيضاً ليست هي « التجربة البرهانية » التي تقاس فيها صحة الفكرة بما لها من آثار عملية ناجحة فقط . فما هي إذن هذه التجربة ؟ إنها التجربة الحية التي يتفاعل فيها الإنسان تفاعلاً مباشراً مع محيطه الذي يعيش فيه عن طريق « مواقف » Situations محدودة . والإنسان يعيش هذه المواقف أو يحياها بكل وجوده أو كيانه البشري ، أي ليس بعقله فقط كما كان يدعى العقليون وأصحاب نظرية المعرفة . والفلاسفات الوجودية هي تلك الفلسفات التي كان لها فضل الاهتمام بالإنسان اهتماماً مباشراً ، أي بحقيقته الواقعية وتجربته الحية فهي لا تريد أن تبدأ مثلاً - كما فعل ديكارت - من الفكر لتصل إلى الوجود وإنما تبدأ من الحقيقة الكلية الواقعية التي لا تتجزأ ، ألا وهي وجود الإنسان في العالم L'etre dans le monde . فوجود الإنسان في العالم حقيقة واقعية لا نحتاج لكي نصل إليها أن نبدأ من نقط ملتوية بعيدة عنها ، مثل : المعرفة ، الذات ، العقل ، الماهية . .

نستطيع أن نقول إذن إن الفلسفات الوجودية كان لها فضل الاهتمام بالإنسان اهتماماً مباشراً ، أي بكيانه البشري الواقعي الموجود في العالم وتجربته الحية التي

تجعله يعيش وجوده ومواقفه ، ومن تهتم بالوجود البشري وبالتجربة الحية باعتبارها الوسيلة المثلى التي يعرف الإنسان العالم عن طريقها .

والوجوديون ليسوا وحدهم الذين اهتموا بالإنسان . فقد اهتم به كثير من الفلاسفة قبلهم ، اهتم به سقراط الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض واتجه بها من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان ، واهتم به بسكال الذي قاوم الاتجاه العقلي عند ديكارت ووجه نظره إلى الإنسان من حيث أنه كائن موجود في العالم بعواطفه وقلبه وانفعالاته لا بعلمه ومعرفته ، قائلا كلمته المشهورة : *Le cœur a des raisons que la raison ne comprend pas* . واهتم بالإنسان كذلك كثير من المتأوفى المسلمين والمسيحيين الذي رأوا فيه أبداع تجليات الذات الإلهية وأكثرها تحقيقا لها .

ومع ذلك فمن الخير أن نقصر الحركة الوجودية على الفلاسفة الذين اقترنت هذه الحركة باسمهم . وهم : كيركجورد Kierkegaard (١٧١٣ — ١٧٥٥) ذلك الفيلسوف الدانماركي المتوحد ، الذي اتخذ من تجربته الشخصية مع خطيئته ربحين وفسخه الخطية يمد ذلك أساسا لفلسفته الفردية الانعزالية التشاؤمية ، وإذا تكلمنا عن كيركجورد فلا بد أن نذكر كارل ياسبرز Karl Jaspers (١٨٨٩) ، وهما الفيلسوفان الألمانيان المعاصران اللذان قرأ كيركجورد وأعجبا به وأضافا إلى تفكيره عناصر جديدة جعلت فلسفته تتخذ طابعا عاما خرجت بها من المعنى الضيق للوجود الذاتي Existence إلى علم الوجود العام Ontologie وبالإضافة إلى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة هناك أصحاب مدرسة باريس الوجودية وهم : جان بول سارتر Jean paul Sartre (١٩٠٥) وميرلو بونتي M. Merleau-Ponty (١٩٠٨ — ١٩٦١) وغيرهما وهم الممثلون الحاليون للوجودية الإلحادية في فرنسا ، وأخيراً فإن هناك ممثلاً معاصراً للوجودية المسيحية في فرنسا ، هو جبريل مارسيل

Cabriel Marcel وعلى الرغم من الخلافات الكبيرة التي تفرق بين هؤلاء الفلاسفة بعضهم وبعض بحيث أن بعضهم لا يسمون وجوديون^٩، بل فلاسفة الوجود، لحسب مثل كير كجورد وياسبرز وجبريل مارسيل وبذلك يكون لفظة الوجودي أو فيلسوف وجودي مقصورة على أصحاب مدرسة باريس الوجودية التي يترجمها سادتر وميرلوبوتي، وعلى الرغم من أن بعض هؤلاء الفلاسفة مثل هيدجر لا يريد أن يكون وجوديا يبحث في الوجود الذاتي الخاص Existence وإنما يفضل أن يبحث في الوجود العام L'être وعلى الرغم من الخلافات الشديدة التي قامت أخيرا بين الوجوديين أنفسهم وأدت إلى الخصومة بين سادتر وميرلوبوتي على الرغم من كل هذا فإننا نستطيع أن نتحدث عن هؤلاء الفلاسفة جميعهم باعتبار أنهم ينتهون إلى اتجاه واحد في الفلسفة .

واعلم به وما زال يتم به إبداء كثيرون من فضلوا أن يتفاعلوا مع الوجود والحياة بتجربتهم الحية لا بعقلهم وتمسكهم . وعبروا عن تجاربهم الحية في مذكريات أو يوميات بعدوا فيها عن التفكير المنطقي الشامخ . بل ويستطيع أن نضيف إلى زمرة الوجوديين أناسا كثيرين آثروا أن يسمعو للوجود بعقلهم وعواطفهم وتجاربهم الحية وذلك عن ميل طبيعي فيهم . وجودي هؤلاء الذين قصدهم كير كجورد حين قال : « إن هناك أناسا كثيرين عاشوا وماتوا ولم يمتطوا أنهم وجوديون » .

الفلسفة الوجودية ثورة على النظرية الميتافيزيقية ، ورد فعل ضد الأهمية التي أضفتها عليها الفلسفات العقلية . فإذا كان ديكارت قد قال : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ليعلى بذلك من قيمة التفكير العقلي ، وليقرر أن العقل هو الوسيلة المثلى لمعرفة الوجود فإن كير كجورد يذهب عليه قائلا : « كلما ازدادت تمسكك عقل وجودي ، أو أنا أفكر ، فأنا لست موجودا » ، ولذلك ليقول من قيمة العقل كوسيلة لمعرفة الوجود ، ويعمل في الوقت نفسه من قبيل التجوية الوجودية الحية .

ولإذا كان الفلاسفة العقليون يبدأون فلسفاتهم من العقل باعتبار أنه هو الذى يمثل الإنسان : الكائن العاقل ، أو الحيوان الناطق ، كما عرفه أرسطو ، فإن الوجوديين وفلاسفة الوجود يبدأون فلسفاتهم من الوجود الإنسانى كله ، باعتبار أنه حقيقة واقعية كلية لا تتجزأ ، ويجعلون محور تفكيرهم منصبا على وجود الانسان فى العالم والتحامه معه التاماً مباشراً وهذا هو ما يقصدونه حين يتحدثون عن الوجود البشرى فى العالم *L'être dans le monde* . وإذا كان العقليون قد بدأوا بأن وضعوا الكوجيتو فى مقابل الواقع ، أو الذات العاقلة فى مقابلة الموضوع أو الأنا فى مقابل العالم ، ومن ثم تعذر عليهم بعد ذلك أن يصلوا بينهما ، فإن أصحاب الفلسفات الوجودية آثروا أن يتفادوا هذا الفصل المصطنع وبدأوا من الوجود البشرى فى العالم ، لكيلا يتعبوا أنفسهم بعد ذلك فى إيجاد الصلات بين العقل والواقع : وإذا كان العقليون يتحدثون عن العقل الانسانى باعتبار أنه يمثل جميع البشر على السواء ، وذلك لاعتقادهم الرئيسى بأن البشر جميعهم يكونون نسخة واحدة فإن الوجوديين لا يؤمنون بهذا ، بل يعتقدون على العكس من ذلك أن كل فرد أو كل كائن بشرى يكون فى حد ذاته قلعة من الفردانية خاصة به وحده ، ولذلك فإن الوجوديين يعتقدون أن كلا منا له عالمه الخاص ، وله تجاربه الخاصة التى يحياها بنفسه ولا يستطيع غيره من الناس أن يجتازها كما يجتازها هو ، ويعانيها كما عايناهم لها ، ويعيش عنها كما يعيش هو عنها ، ومن أجل هذا السبب نفسه حرص الوجوديون فى مسرحياتهم التى قدموها لنا (ويجب أن نلاحظ أن الوجودية قد لجأت للتعبير عن آرائها الفلسفية إلى الادب الروائى وإلى التمثيليات المسرحية ، لأنها أكثر صدقاً فى ترجمة الحياة الوجودية المضطربة من الكتابة على طريقة التأليف المنهجى المرتب التى ألفتها فى الكتب الفلسفية المذهبية) على أن يعطوا أبطالهم صوراً مختلفة متناقضة ، ليفهمونا أن البشر ليسوا نسخة واحدة كما كان يظن العقليون ، وهكذا فإن الفيلسوف الوجودى يلجأ إلى فردانيته التى تظهر له خلال عالمه الخاص وينعكف على ذاته فيجتز تجربه الحياة

بينه وبين نفسه ، ويترك نفسه على سجيتها بين أمواج عاطفته المتأججة وصيرورة ذاته المتجددة ، ولذلك فإن التفكير الوجودى تفكير فيه توتر ، وفيه حرارة ، وفيه مد وجذر ، وذلك كله فى مقابل التفكير العقلى الواضح السهل الذى يسير فى مستوى واحد ، وبلغ من سهولته أن أصبح ضحلا ، وبدا عاجزا عن الوصول إلى هذه التجارب المختلفة المضطربة التى توجد فى منطقة تحت منطقة التصورات العقلية الباردة .

والانسان فى نظر الفلسفات الوجودية كائن ممزق ، يمزقه التوتر الباطنى على نحو شديد بحيث يختلف فيه أبعاد عميقة ، ويتركه مشغلا بالجراح . ولذلك فإن الوجوديين يبعدون عن هذا الهدوء الباطن الذى نلتقى به عند الفلاسفة العقلانيين ، ويتخذون شعارا لهم قول تولستوى : « إن الهدوء خيانة للحياة النفس » .

والوجود الانسانى عند الوجوديين وجود تاريخى ، وهذا هو ما يسمونه تاريخية الوجود Geschichtlichkeit . ليس المقصود بذلك أن وجوده له تاريخ أى ميلاد وحياة وموت ، بل المقصود بذلك أن له تاريخية عميقة تربطه بمواقف واقعية وتجارب حية ، وتجعله وجودا متزنا يجرى فى الزمان ويرتبط بالحياة .

والوجود الانسانى يتصف كذلك بالاختيار الحر . وبكل ما فى هذا الاختيار الفردى من تحمل للمسئولية ومن حب للمخاطرة . فالإنسان عندهم صانع وجوده ورب أفعاله الأمر كله بيده ، ولعل هذه الحرية هى التى أدت إلى شيوع — الوجودية وانتشارها فى أوساط خاصة ، ولعلها كذلك هى المسئولة عن التشويه الذى أصاب الوجودية كحركة فلسفية .

ولكن الفلاسفة الوجوديين لا ينظرون إلى هذه الحرية على أنها حرية مطلقة ، بل على أنها حرية مقيدة ، ويرون أن الاختيار الذى يميز به الوجود

الإنسان لا يوجد إلا مصاحبا لعدم الاختيار ، وهذا الأخير يتمثل لديهم في المقاومة التي تعترض الإنسان في حياته عن طريق العقبات أو الحواجز التي تعترض حريته .

والوجود الإنساني عند الفلاسفة الوجوديين وجود مفارق لذاته ، يسعى دائما إلى الخروج من ذاته وإلى البحث وراء شيء آخر يغير ذاته وإلى تحقيق إمكانيات جديدة لنفسه ، وهو من أجل ذلك دائم الحركة ، يتعدى نفسه دائما ، ويتطلع إلى تحقيق مشروعاته .

والفلاسفة الوجوديون بعد هذا لم جو خاص يمدشون فيه هو جو الحضر النفسي L'angoisse والهم Le souci ، ذلك لأنهم قد تصوروا الفرد على أنه إنسان ألقى به في الكون إلقاء وترك وحده مع الطوفان .

والخلاصة أن التجربة الوجودية وسيلة مباشرة للاتحام بالحياة في مواقف خاصة يشعر فيها الفرد بمعاناته الذاتية لتجربة خاصة تظهر له من خلال الحزينة المقيدة ، وقرذائته الممومة .

وعلى هذا الآن بعد هذا العرض السريع لبعض خصائص التجربة الوجودية أن ننظر إليها من جانبها التشاؤمي العدمي . فهناك تيار عام يجمع معظم الفلاسفات الوجودية ويتمثل في معارضة هذه الفلاسفات لتقدم البشرية . وهذا التيار يقوم على مجموعة من الأفكار منها : فكرة الإنسان ، وقد ألقى به في الوجود إلقاء وترك وحده .

٢ — فكرة العدم : ونلاحظ أن الكتاب الرئيسي لسارتر اسمه (الوجود والعدم L'Être et Néant) باعتباره داخلا في نسيج الوجود دخولا استثنائيا بحيث يصطدم به الفيل الإنسان ويحيل حركته وفاعليته إلى ثبات وحيويته إلى موات ، فسارتر مثلا يصور لنا الأشياء تصويرا استثنائيا جامدا لا يتفق مع

تطورها وحركتها . فهو يقول إن مجموعة الأشياء (وهو ما يطلق عليه اسم الوجود في ذاته ، *L'être pour soi* في مقابل الوجود لذاته ، *l'être en soi*) وهو يمثل عنده الشعور أو الأنا (قد انتهى تطورها الذاتي ، وأصبحت تمثل في الكون وجودات صماء ، صلبة ، كثيفة ، مظلمة غارقة في ظلامها . وهذا التصوير الاستاتيكي لوجود الأشياء هو الأساس في تصور سارتر للمعنى باعتباره إدخالا في نسبيج الوجود يدخل لا يجمد الفعل ويعوقه .

ثم إن فكرة استحالة تحقيق إمكانات الفاعل والوصول إلى هدف ما . تتسارثر مثلا يعرف الامكانيات بأنها إمكانيات غير ممكنة ، ومعنى ذلك أن الإنسان يتصور بينه وبين نفسه أنه قادر على تحقيق مشروعات وإمكانات لا حصر لها ، ولكنه سرعان ما يكشف أن تحقيق هذه الامكانيات في دنيانا الواقع مستحيل . ثم يدرك يرى أن المحاولات التي يقوم بها الإنسان للوصول إلى الحقيقة تذهب كلها أدراج الرياح لأنه كلما اقترب منها ابتعدت هي عنه ولن يصل الإنسان بعد هذه الذبذبة إلى شيء إيجابي في تقدمه نحو الحقيقة .

٤ - وينتج من شعور الإنسان بمعجزه شعور آخر يتمثل في شعوره بعدم الاكتراث أو باللامبالاة أمام الوجود كله . وهذه اللامبالاة تعبير آخر لحالة الاتراكسيا التي نجدتها عند بعض الشكاك اليونان من أمثال نغرون ، فالوجود لا يحفل بشيء ، غير مكترث بكل شيء ، لأنه يؤمن بأن الوجود كله ليس شيئا وبأنه هو نفسه عدم في عدم .

٥ - وهذه اللامبالاة أو الاتراكسيا الوجودية الناتجة عن شعور الإنسان بالمعجز أمام الوجود مصدرها عدم قابلية الوجود للفهم *L'absurdité de l'existence* واستغلافه . فالوجود كما يفهمه الوجودي وجود ملغز لا يبين عن نفسه ، معقد أشد التعقيد ، وهو لهذا كله لا يخلف للإنسان إلا الحيرة والشعور بالمعجز وعدم الاكتراث .

٦ — فكرة النظر إلى الأشخاص الآخرين في المجتمع على أنهم وجدوا فيه ليسلبنوني حريتي وليضعوا العقبات في طريقي . فسارتر يصف الآخرين بأنهم الجحيم بعينه L'enfer c'est les autres وله تحليلات مشهورة في النظرية ، Le regard وكبف أنها عندما يسلطها الآخرون على أدف في مكانى لأريم ويشل تفكيرى وحركتى على السواء .

٧ — وفضلا عن ذلك فإن أكثر الوجوديين يقدّمون لنا صورة قاتمة حالكة للواقع وللحياة . فالحياة عندهم هى حياة الحصر النفسى والهم والقلق والتشاؤم . وهيدجر يعرف الإنسان بأنه كائن — الموت ، أى أنه الكائن الذى دخل الموت فى نسيم وجوده . وسارتر يقول لنا إن الإنسان يشعر دائما فى كل لحظة من وجوده بالغبثان La Nausee — وهذا عنوان أحد كتبه — أى الرغبة فى القىء ... إلى آخر هذه الأفكار العدمية التشاؤمية التى فى الفلسفات الوجودية .

وإذا نظرنا بعد ذلك إلى الفلسفات الوجودية من ناحية طبيعة المعرفة التى تقدمها لنا عن العالم ومن ناحية التيار الفلسفى العام الذى يطبعها وجدنا أنه على الرغم من جهودها فى الوقوف فى منتصف الطريق بين المثالية والواقعية إلا أن المذاهب الوجودية قد بدت لنا على أنها مثالية من نوع جديد ، فالوجودى يهرب من الواقع عن طريق الخيالة ويحيل هذا الواقع إلى واقعة هو ، والوجود العام إلى وجوده الخاص . وفضلا عن ذلك فقد كانت المثالية تسكننى بأن نرى الواقع من خلال الذات العارفة وتعلق وجود الأشياء الخارجية على هذه الذات وتربط وجودها بمجلة التفكير ومقولاته وقوانينه بحيث ننظر إلى التفكير فى نهاية الأمر على أنه هو الذى يخلق وجود الأشياء ، فجاءت الوجودية وعارضت هذه المثالية العقلية المتطرفة وقالت إن العقل لا يمكن أن يخلق وجود الأشياء ، ومن ثم ذهبت إلى قيام وجود مستقل للأشياء عن الذات وهذا عدول عن التيار المثالى العقلى لاشك فيه ، ولكن الوجودية عادت فسحبت باليسار ما أعطته اليمين

فقلت إنه إذا كان وجود الأشياء مستقلاً عن الذات العارفة فإنه مرتبط بتجربتي الوجودية الشخصية بإذاته . ووجوده ينحل في نهاية الأمر إلى ما يبدو لي أنا منه، ومن الزاوية التي أنظر إليها ، وهذا في نظرنا - ليس إلا ترديداً لأقوال السفسطائية مع لباسها ثوباً جديداً غاية في البراعة والانتقان .

وأخيراً فإن الوجودية قد جصرت الديالكتيك القائم بين الفرد والمجتمع في دائرة حنية جداً وهي دائرة « أنا والغير »، *moi - autre* وذلك لأنها تنظر إلى الأفراد الآخرين فرداً فرداً باعتبار أن كلامهم يكون دائماً خاصاً من الفردانية . وباعتبار أني لا أتعامل معهم في المجتمع إلا على أساس هذه النظرة الفردية، ونحن نعلم أن الأفراد الآخرين لهم حقل أوسع من هذا الحقل الضيق يمتدون بجذورهم فيه وأعني بذلك حقل المجتمع المتكامل ، ولكن الوجودية لا تهتم بالمجتمع المتكامل ولا تنظر إلى المجتمع إلا على أنه مجموعة من الأفراد المتوحدين المنعزلين الفارقين في اجترار ذواتهم وتجاربهم الشخصية .

(و) الماركسية

الجديد عن الماركسية حديث شائك لاعتبارات كثيرة.
فالماركسية قد تقال ويقصد بها الأفكار الفلسفية النظرية ووحدها التي صمدت
عن ماركس وأتباعه . وقد تقال ويقصد بها الأفكار التي تولدت وتتولد كل يوم
في حقل الممارسة لمواجهة مشاكل التطبيق العملي وتلك المشاكل التي تبرز أيضاً في
مجال آخر يشتمل البعض (لوى آلتوزير) بمشاكل التطبيق النظري . ومن
الواضح أننا لو التفتنا إلى هذين المجالين الآخرين فإننا سنواجه « كثرة » ماركسية
بدلاً من « الوحدة » ، أى أنه لن تكون لدينا ماركسية واحدة بل سيكون لدينا
ماركسيات متعددة ، تتعدد بتعدد الأفطار التي طبقت فيها الماركسية وبتعدد
الأجهزة الفكرية التي نسجت في حقل التطبيق الماركسي : في الاتحاد السوفيتي أيام
ستالين -- وفي الاتحاد السوفيتي بعد ستالين (بعد عام ١٩٥٣) ، في الصين وفي
بلاد شرق أوروبا المتعددة والدول الأفريقية ، الماركسية في نظر بعض
المفكرين الغربيين (من أمثال روجيه جارودى في فرنسا مثلاً) . لكن من الحق
أيضاً أن نقول إن بوسعنا أن نرد هذه الكثرة الماركسية إلى ضرب من الوحدة
التأليفية .

هذا من ناحية ؛ ومن ناحية ثانية فإن الماركسية قد تقال ويقصد بها فلسفة
كارل ماركس فقط . وقد تقال -- وهذا هو المألوف -- ويقصد بها الماركسية

اللينينية . وليس من شك في أن الماركسية اللينينية امتداد للماركسية ولكن من الممكن أن تبرز بعض الاختلافات في المهجة بين ماركس في اهتمامه بالمادية التاريخية (تطبيق المادة في حتم المجتمع والاقتصاد السياسي) ولينين في اهتمامه بالمادية الديالكتيكية (تطبيق المادية في فلسفة الطبيعة والمادة بوجود الديالكتيك في الطبيعة) . ولهذا فبوسعنا أن نقول إن اهتمام ماركس كان محوره الإنسان ، في حين أن اهتمام لينين كان موجهاً نحو الطبيعة وعالم المادة . لكن من الحق أيضاً أن نقول إن إبراز هذه الاختلافات بين القطبين الكبارين للماركسية ليس له ما يبرره ، وذلك إذا وقفنا على المفهوم الحقيقي لسلك من الإنسان والمادة في الفلسفة الماركسية بوجه عام ، على نحو ما سنرى ذلك بعد قليل .

ومن ناحية ثالثة فإن هتداً لا بأس به من الفلاسفة المعاصرين ممن اهتموا بدراسة تطور فكر ماركس يؤكد لنا أن ماركس الذي يعرفه التاريخ والذي قدمه الماركسيون أنفسهم لتاريخ الفكر الإنساني (وهو الذي يظهر بصفة خاصة من خلال كتابين رئيسيين هما : « المانيفستو » ، أي المنشور أو البيان الشيوعي ، وقد كتبه بالاشتراك مع فريدريك إنجلز وانتهى منه في أوائل عام ١٨٤٨ ، وكتب « رأس المال » - وقد بدأ ماركس تحريره في الفترة بين عامي ١٨٥٥ ، ١٨٥٧) يختلف عن ماركس الشاب (الذي ظهر بصفة خاصة من خلال المخطوطات الاقتصادية والفلسفية التي كتبها ماركس عام ١٨٤٤ . لكنها لم تنشر إلا عام ١٩٢٢) . والحديث عن ماركس الشاب أو عن « كارل » حديث طویل يقابله الماركسيون الرسميون بغير قليل من عديم الارتياح . وذلك لأن الذين اهتموا به أظهروا لنا النزعة الإنسانية في الفلسفة الماركسية بصورة من شأنها أن تضيّق كثيراً من شقة الخلاف بينها وبين كثير من الفلسفات المعاصرة ذات النزعة

الإنسانية ، كالفلسفة الوجودية مثلا . ومن شأنها أن تجعل من ماركس تلميذاً
مخلصاً لهيجل ، وبخاصة فيما أخذه عنه في « المنهج الديالكتيكي » وفي فكرة
اغتراب الانسان . وهذه الصورة لماركس الشاب تختلف كثيراً عن صورة
ماركس عالم الاقتصاد الذي اهتم في سن النضج بالمشاكل الاقتصادية . لكن من
الحق أيضاً أن نلاحظ أن بعض الذين يتخذون عن فلسفة ماركس الشاب يتجه
وتجهاً جديدة تماماً (لوى التوزير) ، ويؤكد لنا أن ماركس لم يكن هيجلياً في
يوم من الأيام بل كان في شبابه من أتباع « فيورباخ » الذي نقد هيجل نقداً
شديداً وتأثر ماركس في شبابه بنقد فيورباخ ضد هيجل .

تلك بعض الاعتبارات التي تجعل الجدث عن الماركسية حديثاً شائكاً صعباً
كما قدمناه . لكن حديثنا هنا عن الماركسية — وهو حديث موجه أصلاً إلى
الطلاب المبتدئين — لن يتناول تلك الجوانب التي أشرنا إليها ، بل ولن يتناول
أى جانب منها لأننا سنكتفي فيه بتقديم صورة ما للماركسية في إطار محدود ،
هو إطار هذا الفصل من الكتاب الذي عقدناه للحديث عن « الطريق الموصلة إلى
المعرفة » ، أعني أن تناولنا للماركسية هنا لن يعد من تلك المشاكل التي أشرنا
إليها الآن ، ولن يعرض أيضاً لجوانبها السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية
أو فلسفة التاريخ ؛ بل سيعرض لها من زاوية نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا ،
ومقارنة الوسيلة التي قدمتها في المعرفة بالوسائل الأخرى التي وقفنا عليها حتى
الآن عند بعض المدارس الفلسفية .

فلسفة ماركس

اشتهرت فلسفة كارل ماركس في تاريخ الفلسفة بأنها فلسفة مادية وعندما
يسمع الرجل العادى هذا الوصف فإنه يفهم منه عادة أنها فلسفة تهتم بإشباع

مطالب الانسان المادية وأهمها المأكل ورغد العيش والمكسب أو الربح المادى، مع ما يفهم ضمنا وراء هذا من أنها فلسفة أغفلت إشباع المطالب الروحية للإنسان، بل ومن أنها أسقطت الفرد من حسابها وحولته آلة تسمى وراء المكسب المادية لا غير. لكن هذا فهم خاطئ. تماما لفلسفة ماركس. فإن من أهم ما اضطلع به ماركس هو أن يحرر الانسان من ضغط المطالب المادية والحاجات الاقتصادية حتى يشعر بانسانيته وأدميته، ويحس بأنه حر تماما. وبعبارة أخرى فإن ماركس كان يرى أن هذه المطالب والحاجات المادية الاقتصادية تمثل قوى ضاغطة على الفرد وتؤدي إلى سلب حريته وإلى شعوره بالاغتراب أو الغربة. وكان يعتقد أن فلسفته الاشتراكية إنما جاءت لتحقيق الحرية الواقعية للإنسان، لتحرر الفرد من أغلال النظام الرأسمالى التى تراكت عليه طوال العصور وأدت إلى اختناقها واغترابه.

أما وصف فلسفة ماركس بأنها مادية فإنه فى حقيقة لا يستند إلى هذا المفهوم الشائع لكلمة مادية، أو لكلمة مادية، بل إلى المدلول الفلسفى لها، وهو معنى الاعتقاد بأن جوهر العالم أو العنصر الرئيسى الذى يتكون منه العالم إنما هو المادة، أى الأشياء كما نلتقي بها فى الحياة، منظورا إليها فى وجودها الواقعى الحقيقى لا وجودها التصورى من خلال أفكارها التى تكونها عنها ولا وجودها الخيالى من خلال أحلامنا وأوهامنا عنها.

فالمصورة العقلية التى نولفها عن الشيء (العقليون)، والآثار أو الانطباعات الحسية التى ترسم فى حواسنا عنه (الحسيون)، وصورته الحدسية التى تكونها عنه فى زماننا الشعورى أو زمان الديمومة (الحدسيون) أو تمهيقنا الحية التى يكون محورها الذات أو الوعى الباطنى فى المواقف (الوجوديون)، وصورته البرجماتية التى نترجم فيها المدلول السلوكى العملى للشيء (البرجمانيون). كل

هذه الصورة لا تقدم لنا في نظر ماركس الشئ، في وجوده المادى الحقيقى : ذلك الوجود الذى نلتقى به في حياتنا الراقعية . إنها تقدم لنا ما نتصوره عنه ولا تقدمه هو نفسه . أما ماركس فقد أراد الشئ، في وجوده الحى الواقعى .

لكن علينا ألا نفهم من هذا أن أفكارنا عن الأشياء ليست مهمة في نظر ماركس ، أو أن فلسفة ماركس قد تجاهلت الدور الذى تلعبه الأفكار في تطور التاريخ ، أو أنها تصورت الفكرة على أنها مجرد انعكاس للمادة . فماركس لم يقصد إلى شكل من هذا ، بل كل ما قصد إليه أن يؤكد أن وجود الأشياء المادية سابق على وجود أفكارنا عنها . لكنه كان يؤمن تماماً بأن الأفكار والأشياء يتبادلان التأثير والتأثر فيما بينهما في حركة دىالكتيكية مثمرة .

فمادية ماركس ينبغي أن تفهم إذن بهذا المعنى الفلسفى .

وفضلاً عن هذا فإن ماركس لا يفوته وهو يقدم فلسفته المادية أن ينقد المادية الآلية التى ذهب أصحابها فيها — تماماً كما يقول هو — إلى أن جوهر العالم هو المادة ، بالمعنى الذى قدمناه ، ولستكنهم تصورا المادة في وجودها الاستاتيكي الثابت ، وبهذا أسقطوا من حسابهم التاريخ والنظور . أما ماركس فالمادية التى قدمها مادية دىالكتيكية وتاريخية . بالرغم من أنه هو نفسه لم يستخدم مطلقاً كلمة المادية الديالكتيكية ولا حتى كلمة المادية التاريخية ، بل اكتفى بأن تحدث عن منهجه الديالكتيكي وعن الأساسى المادى الذى يقوم عليه ، وذلك في مقابل المنهج الديالكتيكي عند هيغل .

المادية في نظر ماركس لا بد أن تتصف بأنها تاريخية من حيث أن نقطة البدء فيها تقرر أن وجود الأشياء في تغير دائم لأنه وجود تاريخى . وما ينطبق على الأشياء ينطبق أيضاً على المجتمعات وتاريخها . وهذا هو المجال الذى اهتم به ماركس بصفة خاصة . وقد أضاف ماركس (هو وهيغل) في اهتمامه بهذا المجال بعداً جديداً في حقل الدراسات الفلسفية التى كانت تحصر نفسها بصفة

خاصة قبلها ما في حقل واحد هو حقل العلاقة بين الإنسان والطبيعة ، بين الذات والموضوع. أما اهتمام ماركس فقد كان موجها منذ البدء في دراساته الفلسفية إلى تلك البحوث التي كانت تعالج قبله في علوم أخرى مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد السياسي فإذا أردنا أل نفهم مجتمعا من المجتمعات فعلينا أن نفهمه في تطوره التاريخي : نشأته ونموه وانحسار حضارته . أما أن نتحدث عن وجود هذا المجتمع بدون أبعاده التاريخية فلن نظفر في نهاية الأمر إلا بحديث مجرد عنه .

والمجتمعات في وجودها الديناميكي التاريخي تحكمى قصة النشاط الانساني الذي ترك بصماته عليها ، وقصة الجهود التي بذلها الانسان من خلاله عقله وعمله اليدوي في تطوير وجود الأشياء وتطويرها حتى تحولت إلى قوى إنتاجية زادت من فعاليتها وتأثيره في الطبيعة . فالأشياء المادية عند ماركس لا تعنى فقط الأشياء في وجودها الطبيعي ، بل تعنى الأشياء في دلالتها الانسانية ، أو الأشياء وقد تحولت تحت وطأة العمل الانسان إلى قوى إنتاجية ، ابتداء من الأرض وما عليها حتى القاطرة البخارية والمولدات الكهربائية . ومن ناحية ثانية ، الأشياء عند ماركس ليست تجليات لفكرة مطلقة واحدة ، إذ أنه عارض منذ البداية وجود هذه الفكرة كما نلتقي بها في مثالية هيغل ، تلك المثالية التي جعلت لتطور التاريخ ولتطور الانسانية طريقا مرسوما مسبقا هو طريق تحقق المطلق .

وهكذا نرى أن ماركس قد ذهب إلى أن تطور التاريخ سجل واقعى لعمل الناس الأمر الذي يعنى أن ماركس في فلسفته المادية لم يكن عدوا لعقل الانسان ولم يكن عدوا لأفعال الانسان وأنشطته ، ولم ينتصر للمادة على حساب عقل الانسان وتصورات وأفكاره على نحو ما يزعم البعض . وذلك لأن المادة كما فهمها ماركس تحمل بصمات النشاط الانساني وتطوره التاريخي . في كافة المجالات بما في ذلك مجال الأفكار . ومن هذه الناحية نستطيع أن نقول إن فلسفة ماركس

ليست مادية بقدر ما هي واقعية ، مع ملاحظة أن هذه الواقعية ضد المثالية التي فهمت تطور التاريخ على أنه تطور المطلق في تحقيقاته وتجلياته .

لكن الشيء الذي عارضه ماركس بشدة وقاومه بعنف — وبخاصة في كتابه « شقاء الفلسفة » — هو ذلك الاتجاه المثالي الذي تحولت فيه الأشياء من أشياء ذات مضمون واقعي إلى مقولات منطقية ، فهذا المنزل الذي أمامي في نظر المثالية ليس إلا جسماً يدخل في مقولة الجسم ، ثم يدخل في مقولة المكان ، ثم يدخل في مقولة الحكم المجرد . وعلى هذا النحو فقدت الأشياء واقعيته ومضمونها وحركتها واستحالَت إلى أفكار مجردة وتشكيلات عقلية ، وأجزاء في المقولات الذهنية ، وهذا هو ما قاومه ماركس أشد المقاومة ، وآثر أن ينظر إلى الشيء الواقعي الحى ، واحتفظ بالفكرة باعتبارها حلقة في سلسلة تطور الشيء الواقعي وتاريخه وحركته الديالكتيكية .

ومن ذلك نرى أننا عندما حاولنا أن نشرح مفهوم المادة في فلسفة ماركس فإن هذا الحديث قد ساقنا إلى الحديث عن الإنسان ، من حيث أن المادة عنده تحمل بصمات الإنسان وأفكاره أيضاً .

لكن علينا أن نقف وقفة قصيرة عند مفهوم الإنسان في فلسفة ماركس ، ونوليّه عناية أكبر باعتبار أن فلسفة ماركس تقوم على دعامين : المادة من ناحية والإنسان من ناحية ثانية . وسنرى أننا عندما نبدأ من الإنسان فإننا سنصل حتماً إلى المادة ، تماماً كما بدأنا من المادة ووصلنا منها إلى الإنسان .

يمثل الإنسان محور تفكير ماركس كله . والإنسان عنده هو الإنسان الفرد صانع تاريخه ، وسط ظروف البيئة المختلفة التي يحدد نفسه فيها ، ويشكلها من خلال أفعاله وأشطته . والعمل الذي يقوم به الفرد هو همزة الوصل بين الإنسان والطبيعة فالإنسان يحدد أمامه وفي مواجهته مجموعة من العلاقات الانتاجية

تكون مستقلة عن الإنسان ، وتمثل الأساس الذى يقوم عليه البناء السياسى والاجتماعى للمجتمع ، وتمثل أيضا البناء الذى يمتد الانسان فيه ويلتقى على أرضه بوجوده الشامل .

وعلى هذا النحو أصبح الانسان عند ماركس يمثل وجودا شاملا أو وجودا منتشرأ ، وأصبح يمثل ربوة مرتفعة فى أفق ماضى واسع عريض ، تمتد هذه الربوة بشعابها فيه . لم يعد الانسان فى نظر ماركس مجرد وعى يحيا فى ذات مقلدة على نفسها ، ولم يعد يمارس حياته فى طريق سلطاني أملاه ورسم معاملته الاجترار الذاتى ، وزينت جذرائه بصور ولوحات كلها مجرد انعكاسات للنفس الانسانية ومزايها . كلاً . الانسان عند ماركس خرج من ذاته . وأصبحت ماهيته هى وجوده . أو أصبح يعيش كجزء من وجود أكبر ، أو كوجود أصغر يعيش فى وجود أكبر . وعندما نقول إن الانسان عند ماركس أصبح يمثل وجود أصغر ، فإننا لانقصدها الوجود الأصغر تصورات الانسان الفرد وأحلامه واجتراراته الذاتية ، بل نقصد به الفرد باعتباره قوة إنتاجية يؤثر فى المحيط الذى يعيش فيه بالعمل أو « البراكيس » .

وهناك معركة تدور الآن بين الماركسيين حول تعريف البراكيس . فالبراكيس عند قدماء الماركسيين لا تعنى إلا الفعل المنتج الذى يصدر عن الانسان منظورا إليه باعتباره مجرد قوة إنتاجية أو باعتباره أئمن القوى الانتاجية . لكن الماركسيين المعاصرين قد وسعوا من مفهوم هذه السكالة ؛ فنجده مثلا الفيلسوف المجرى المعاصر جورج لوكاش يثور ضد قصر استخدام البراكيس فى محيط الإنتاج الصناعى كما أراد ذلك الماركسيون القدماء . ونجد الفيلسوف الشاب « كارل كوزبك » ، فى تشيكوسلوفاكيا ، كما نجد أيضا الاستاذ « جاجو بيتروفيه » ، أستاذ الفلسفة بجامعة زغرب فى يوغوسلافيا وغيرهما ، يثرون ضد البراكيس فى مفهومه الضيق باعتباره أنه يعنى فقط القوة الإنتاجية فى الإنسان ،

ويريدون أن يفهموا منه كل ما يصدر عن الإنسان في أنشطته المختلفة ، ويؤثر في الوسط الذي يعيش فيه وفي تطور التاريخ . ولهذا فإن البراكسيس في مفهوم هؤلاء الماركسيين المعاصرين يشمل ضحكات الإنسان ودموعه ، وآماله وآلامه وأحاسيسه ومشاعر الحب والصدقة . . الخ .

وهكذا نرى أن ماركس قد اعترف بالإنسان وبالدور الذي يمكن أن يكون مؤثراً في الوسط الذي يعيش فيه من خلال البراكسيس . ولكنه ذهب - وهذه من أهم النقاط التي جاءت بها فلسفة ماركس - إلى أن تأثير الإنسان لا يكون فعالاً حقاً إلا على أرضية من الظروف الموضوعية التي تحكم تصرفاته وأفعاله . والامر شبيه بهذا في المحيط الاجتماعي . فالفرد باعتبار فرداً قد يؤثر في محيطه الاجتماعي بطريقة أو أخرى ، ولكن تأثيره لا يكون فعالاً مضموناً وأكيداً حقاً إلا في إطار الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها ومن خلالها ، والطبقة الاجتماعية تمثل كياناً موضوعياً يمتد فيه الفرد ويحكم تصرفاته . ولهذا ذهب ماركس إلى أن الوعي الطبقي للفرد أو شعور الفرد بالولاء لطبقته وتعاونه مع أفراد هذه الطبقة من الشروط الأساسية التي تحكم أفعاله وتحقق التغيرات الاجتماعية المطلوبة . وهذه التغيرات الاجتماعية لا تتم في رأى ماركس إلا من خلال الصراع الطبقي الذي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تبعاً لتطور وسائل الإنتاج في المجتمع . ويكتب الغلبة في هذا الصراع لمن تكون بيده السيطرة على أدوات الإنتاج ووسائله ويمتلكها . وسيظل هذا الصراع محتدماً إلى أن يتم القضاء على الملكية تماماً .

وبعد أن عرضنا لمفهوم المادة ومفهوم الإنسان عند كارل ماركس يحسن أن نشير إلى فكرة الإغتراب التي أبرزها ماركس في شبابه بمفهوم إنساني روحي (مع ملاحظه أن الروحي لا يعنى الدينى بالضرورة وبخاصة عند ماركس) ثم ظهرت في نصجه بمعنى مادي فجاء استغلال الإنسان وشعور الإنسان المستغل بأنه واقع تحت رحمة المستغل .

فتاريخ الإنسانية عند ماركس سجل لازدياد تأثير الإنسان وقوة فاعليته وقدرته على تحقيق ذاته بالعمل . ولكنه في الوقت نفسه سجل لزيادة اغترابه ، وذلك لأن الإنسان كلما مضى شوطا في تطوره شعر بأن كل ما أسهم في خلقه يديه ونشاطه أصبح يقف أمامه في مواجهة يمثل قوى غريبة عنه . وقد يما عبد الإنسان الأوثان التي كان يصنعها بيديه ، وأصبحت هذه الأوثان — بالرغم من أنها من خلقه — تمثل قوى خارجية تسيطر عليه وعلى مقدراته ، وأصبح الإنسان يذبح تحت أقدامها القرابين زلنى وتقرباً ، وليقلل ومن غريته تجاهها ومن تسلطها عليه . أما في عصورنا الحديثة فقد خلق الإنسان أجهزة كثيرة : البولة — الكنيسة — مبدأ الملكية . . . وأصبحت هذه الأجهزة تشعره بالاغتراب . والإنسان يشعر أيضا بالاغتراب أو الغربة أمام الأشياء وأمام الأعمار أو الأشخاص الآخرين وهو يشعر أيضاً بالاغتراب أمام اللغة فقد اخترع الإنسان اللغة ليحبر بكلماتها عن الواقع . فكلمة « أحبك » ليست إلا رمزاً يقوله المحب ليحبر بها عن واقعه أو فعل الحب بينه وبين محبوبته . ولكن هذه الكلمة بمجرد نطقها تكون لنفسها حياة خاصة ، وتصبح واقعاً يشعر المتحدث أمامه بالاغتراب ، أو يشعر الفرد بأنها لم تعد ملكاً له مع أنها أصلاً من اختراعه . ومن الطبيعي أن يزداد شعور الإنسان بالاغتراب في المجتمعات الصناعية التي لم يعد يحس الإنسان فيها بأنه في بيته . لأن كل ما يحيط به أصبح غريباً عنه . يمثل قوى ضاغطة عليه .

لقد حقق الإنسان بعد له أشياء كثيرة (مع ملاحظة أن العمل عند ماركس يشمل النشاط الفنى والذهنى كما يشمل العمل اليدوى والصناعى) . لكن هذه الأشياء انفصلت عن الإنسان وأصبحت تمثل تحقيقات غريبة عنه تقف في مواجهة . وذلك لأن العمل الانتاجى لم يملججء آمن حياة وطبيعة المنتج (وهو الإنسان) ، ولأن الإنسان لم يعد يشعر فى العمل بأنه يحقق ذاته ، بل أصبح يشعر بأنه يسبهم فى إلغاء ذاته . لم يعد العمل مصدراً لسعادة العامل بل أصبح

مصدراً لشقائه . أصبح العامل -- وبخاصة في ظل النظام الرأسمالى -- غريباً أمام قواه الإنتاجية الخلاقية ، وأصبحت فردانيته مطحونة تجاه تلك القوى الضاغطة .

ولهذا نجد كارل ماركس ينادى -- كما ينادى الفلاسفة الوجوديون اليوم - بضرورة تحرر الفرد وضرورة إنقاذه من الشعور بالعبودية والاغتراب ومن الشعور بالتشئ أو الشيئية (أى شعور الفرد بأنه أصبح شيئاً من الأشياء) ولكن ماركس كان يعتقد أن شعور الفرد بالاغتراب إنما يتجلى بصورة واضحة في شعور العامل في ظل النظام الرأسمالى بصفة خاصة بأنه مسلوب الإرادة وبأنه أصبح أداة أو مجرد آلة يستغلها الرأسماليون لتحقيق أغراضهم . ولهذا فإن تحرر العمال ود البروليتاريا ، (هذه الكلمة تعنى بالاضبط الطليعة المنقفة للعمال) من هذا الشعور ومقاومتهم لفكرة استغلالهم إنما يمثل فى نظر ماركس تحريراً للإنسانية جمعاء . والقضاء على الملكية فى رأى ماركس يمثل الأساس الذى يقوم عليه إنهاء اغترابه وعودة الشعور بالطمأنينة والانتماء إليه وذلك من حيث أنه يقوم أصلاً على إنهاء التعارض بين مصالح الفرد ومصالح المجموع .

لكن ليس من شك فى أن كلام ماركس هذا ، بالرغم من أنه موجه أصلاً ضد النظام الرأسمالى ، يصلح لأن يكون نقداً ضد بعض المجتمعات الشمولية التى طبقت فيها الماركسية فى القرن العشرين ، وأدى تطبيقها فيها إلى ازدياد اغتراب الإنسان ، وإزدياد انحصار الفرد فى المجتمع . وبهذا تكون هذه المجتمعات الشيوعية الشمولية -- فى نوع من سخريّة القدر -- قد عملت وتعمل ضد رغبة كارل ماركس وضد أفكاره فى نظرية اغتراب الإنسان .

- أهم وسيلة ناجعة أوصى بها ماركس ليعتلب على الشعور بالاغتراب هى الحب ، فإذا أراد الفرد أن يكون مؤثراً حقاً فى الوسط الذى يعيش فيه ، ويشعر بمعنى الحياة ويحس بأنه خالق لهذه الحياة فعليه أن يكون معطاءً وواهباً وباذلاً ، وعليه أن يدرب نفسه على العطاء والبذل الأمر الذى لا يتأتى إلا بممارسة عاطفة

الحب ، وذلك لأن الحب لا يقوم إلا بالبذل والعطاء . مع ملاحظة أن الحب الحقيقي لا يكفي فيه أن يحب الإنسان بل على الإنسان أن يكون محبوباً أيضاً ويعمل على أن يكون هكذا ما وسعه ذلك . والعلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة وتحقيق الفرد لذاته في النوع وإرتباطه به أهم مظهر لنمو عاطفة الحب ولزهارها عند ماركس .

* * *

الفلسفة الماركسية

تناولنا حتى الآن بعض الأفكار الرئيسية في فلسفة ماركس : تصوره للمادة -- تصوره للإنسان -- تصوره للبراكسيس -- تصوره للاغتراب . لكن فلسفة ماركس -- كما أشرنا إلى ذلك سابقا -- ليست تماما الفلسفة الماركسية اللينينية . فماركس مثلا لم يتحدث عن مادية دياكتيكية ولا عن مادية تاريخية ، لأن الاثنين يتطابقان في فلسفته ولأن الحديث عن المادة (مفهوم على النحو الذي أشرنا إليه سابقا عند عرضنا لفكر كارل ماركس) يسوقنا حتما إلى الحديث عن المجتمع والتاريخ والإنسان . والعكس صحيح أيضا . أما الفلسفة الماركسية بعد ماركس فقد عالجت كلا منهما منفصلا عن الآخر . وإن كان من الحق أن نقول إن الصلة بينهما مازالت قائمة ، وبوسعنا أن نلاحظ أيضا أن أثر ماركس في الفلسفة الماركسية لا ينفك بوضوح إلا في المادية التاريخية ، باعتبار أن إهتمام ماركس كان موجها أساسا إلى دراسة المجتمع والتاريخ والإنسان . أما مانجده الآن في المكتب التقليدي للفلسفة الماركسية تحت باب المادية الديالكتيكية فهو من وضع لينين وستالين والفلاسفة السوفييت المعاصرين .

وأيا ما يكون الأمر ، فلعل القارئ سيكون قد لاحظ أننا فصلنا بين فكر كارل ماركس الذي شرحناه تحت عنوان « فلسفة ماركس » وبين الماركسية اللينينية كفلسفة : وهو ما نتناوله الآن تحت عنوان « الفلسفة الماركسية » .

ويهمنا هنا بصفة خاصة أن نبرز فكرتين رئيسيتين في الفلسفة الماركسية
تتصلان بالاطار الذي تناولنا في حدوده الماركسية في هذا الكتاب . وهو إطار
الطرق الموصلة إلى المعرفة ، أو إطار نظرية المعرفة بوجه عام وهاتين الفكرتين
هما : فكرة الديالكتيك (الجدل) وقوانينه ، وفكرة العمل باعتباره مصدراً
من مصادر المعرفة .

فنحن نعلم أن ماركس قد تحدث عن منهجه الديالكتيكي المادى (أى الواقعى)
في مقابل المازج الديالكتيكي عند هيجل ، ووصف هذا الديالكتيك الأخير بأنه
كان يسير على رأسه نظراً لأنه كان ديالكتيكاً للأفكار أو التصورات . أما هو
(أى ماركس) فقد أراد أن يجعل الديالكتيك يسير على قدميه من حيث أنه
لا ينبغي أن يعالج تصورات أو مقولات ذهنية بل أشياء واقعية موضوعية ،
يعيشها الناس في مشاكلهم اليومية وحياتهم اليومية مستقلة عن وعيهم أو
شعورهم .

ولكن ماركس لم يقنن الديالكتيك ولم يقدم له تلك القوانين المعروفة في
كتب الماركسية ، والتي حصرها إنجلز في ثلاثة قوانين وحافظ الماركسيون
المعاصرون على هذا العدد .

وهذه القوانين الأساسية للديالكتيك أو الجدل تحكى لنا تطور المادة والقواعد
التي يخضع لها هذا التطور . وهى : ١ - قانون وحدة الازدواج وصراعها .
٢ - قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية . ٣ - قانون
نفى النفي .

١ - قانون وحدة الازدواج وصراعها: يقرر هذا القانون أن المادة تتحرك
وتتطور اعتماداً على تناقضاتها التي تعيش دائماً في صراع . فتطور المادة وحركتها
لا يمكن أن تتصوره إلا على أساس افتراض وجود تناقضات خارجية فيما بين
الأشياء وتناقضات داخلية في قلب الشيء الواحد تعيش جنباً إلى جنب ، وتمثل

الحالات المختلفة لهذا الشيء في تطوره ، وثبت دائما أن المادة متحركة . وحركة المادة تتخذ أشكالا متعددة : فزيائية وكيميائية (حركات ذرات الماء وجزئياتها ؛ انصالاتها وانفصالاتها) وبيولوجية (حركات الاجسام البروتينية) واجتماعية (الصراع بين طبقات المجتمع الواحد) فهذا القانون يقرر إذن أن المادة تتحرك وتتطور اعتمادا على تناقضاتها التي تعيش دائما في صراع .

٢ - قانون تحول التغيرات السكمية إلى تغيرات كيفية : يقرر هذا القانون أن تطور المادة يتخذ شكل تراكبات كمية تزداد في مرحلة معينة وبصورة مفاجئة فتصبح تغيرات كيفية ، فالماء هو الماء ، ولكنه يتحول تحت تأثير درجة حرارة معينة إلى بخار ونحو تأثير درجة حرارة أخرى إلى جليد . والمجتمعات لا تنتقل إلى تغيرات كيفية جذرية إلا إذا وصلت التغيرات السكمية في تطورها إلى درجة من التراكبات تمكها حتما إلى مرحلة جديدة .

٣ - قانون نفى النفي : يوضح لنا هذا القانون أن الشكل الجديد الذي يتخذه الشيء أو المجتمع في تطوره لا يكون نفيا تاما للشكل القديم أو قضاء عليه ، بل معناه أن الشكل الجديد فيه عود أو رجوع إلى الشكل القديم بصورة ما ، باعتبار أنه يستوعب هذا الشكل القديم أو يحتويه ثم يتخذ منه أساسا ينطلق ابتداء منه إلى الشكل الجديد . ومعنى هذا أن التطور الحقيقي للشيء أو المجتمع لا يقوم على نفى الجديد للقديم بل يقوم بالآخرى على نفى هذا القديم . ولما كان نفى النفي إثباتا فإن التطور الحقيقي للشيء يتضمن نوعا من إثبات الشكل القديم ، باعتبار أن هذا الشكل القديم ليس إلا نقطة انطلاق للشكل الجديد ، وباعتبار أن الشكل الجديد ليس إلا القديم بعد أن يكون قد وصل في تطوره إلى مستوى أرق من المستوى الذي كان عليه .

وهذه القوانين للأجل أو الديالكتيك تمثل القواعد التي يسير عليها التطور الموضوعي للعالم المادي : الطبيعة والمجتمع .

وقد أدى الاعتقاد بقيام العالم والمجتمع قياماً موضوعياً واقعياً وبصورة قوانين الجدول بوجه عام إلى نتائج كثيرة بعيدة المدى سنقتصر هنا على الإشارة إلى أهمها في ميدان الفلسفة وفي ميدان نظرية المعرفة بوجه خاص ، وهو ما يهمننا هنا في هذا الكتاب .

١ — تنظر الفلسفة الماركسية إلى الفكر على أنه إنعكاس لما يقع خارجه في العالم المادى الطبيعى والاجتماعى . وهذه نتيجة طبيعية لاعتقادها باستقلال المادة وبأسبقيتها في الوجود على الفكر .

٢ — ترى الفلسفة الماركسية أن الوعى أو الفكر ليس إلا أحد النواتج العليا للمادة أعنى أنه لا يصدر عن جوهر روعى فى الإنسان . حقاً إنه يمثل تطور كىفياً ، لكن علينا ألا ننسى أنه نتيجة لتراكمات كمية تبدا للقانون الثانى من قوانين الجدول .

٣ — يترتب على الاعتقاد بوجود العالم وجوداً موضوعياً واقعياً أمام الإنسان أن الفرد لا يفكر ولا يمارس حريته أيضاً فى فراغ بل يفكر فى وسط معين ويمارس حريته على أرضية صلبة من الظروف الموضوعية .

٤ — لكن الفلسفة الماركسية لم تنظر إلى هذه الأرضية من الظروف التى يمارس الفرد تفكيره وحريته فيها على أنها أرضية ثابتة ساكنة ، بل رأت أنها أرضية متحركة متطورة . ونستطيع أن نشير هنا إلى أن الماركسية قد أدخلت بعداً جديداً فى الدراسات الفلسفية بوجه عام ، وهو البعد التاريخى . ذلك لأن الفلاسفة قديماً وحديثاً قد اعتادوا على النظر إلى العالم الخارجى على أنه ذلك العالم الثابت الذى يقف فى مواجهة الذات العارفة ، وذهبوا إلى أن هذا العالم يضم أشياء كثيرة أطلقوا عليها اسم الموضوعات ، أى موضوعات المعرفة أما الفلسفة الماركسية فإن موضوع المعرفة عندها له تاريخ .

٥ — نظرت الفلسفة الماركسية إلى كل أنواع التعارض التي أقامتها الفلسفات المثالية بين الجزئى والكلى ، بين الشكل والمضمون (أو الصورة والمادة) بين الماهية والوجود ، بين الوجود والظاهرة ، بين العلة والعلول ، بين الضرورة والصدفة ، بين الممكن والواقع ، بين الفرد والنوع ، بين الفرد والمجتمع على أنها تمثل ضروباً من التعارض الزائف المصطنع الذى يتبخّر على أرض الواقع ، ويتكفل المنطق المادى الواقعى (وهو على النقيض من المنطق الصورى الأرسطى) بإظهار تماثلها وذلك لأن الواقع يؤكد لنا أن الكلى يعيش فى قلب الجزئى كما يؤكد لنا أن الجزئى لا حياة له إلا فى إطار من الكلى ، ويؤكد لنا أن الشكل والمضمون لا ينفصلان .. إلخ .

٦ — رأت الماركسية أن نظرية المعرفة ليست ولا يمكن أن تكون منفصلة عن الوجود أو الأنطولوجيا ؛ لأنها تشمل جزءاً منه . وهذه نتيجة طبيعية لنظرتها إلى الإنسان على أنه كائن منتشر فى وسط وأنه لا يمثل ذاتاً واعية مقفلة على نفسها .

٧ — لا تنظر الفلسفة الماركسية إلى المكان والزمان على أنهما مقولتان عقليتان ، على نحو ما ذهب كانط والمثاليون بل على أنهما أشكال عامة تنظم الوجود الواقعى للمادة المتحركة . والعالم كله فى نظر الماركسيين مادة متحركة . وهذه المادز المتحركة لا يمكن أن تتحرك إلا فى المكان والزمان . وتبعاً لهذا فإن المقولات كلها فى الفلسفة الماركسية تمثل تشكيلات واقعية للمادز فى تحركها ، وليست بحال من الأحوال قوالب صورية أولية يضحها العقل ليشكل بها المادة .

٧ -- من أهم ما استحدثته الفلسفة الماركسية فى تاريخ الفكر الفلسفى عدم فصلها بين النظرية والتطبيق أو بين الفكر النظرى والممارسة العملية ، أو بين العقل النظرى والعقل العملى . ولنتذكر هنا أن كانط كما فصل بين المكان والزمان رأى أيضاً أن يفصل بين ميدان العقل النظرى وميدان العقل العلبى . وحرص على أن

يسمى الممارسة العملية باسم « ميدان العقل العملي » . أى أن الممارسة العملية فى رأى كانط ليست. إلا نوعاً من النشاط العقلى ، لا يختلف عن الفكر إلا فى أن الفكر نشاط عقلى نظرى وحين أن الممارسة العملية لنشاط عقلى عملي. أما ماركس فيقول مثلاً فى كتابه « المثالية الألمانية » عبارته الشهيرة وهى : « الفلسفة ليس لها تاريخ » أو ليس هناك تاريخ للفلسفة ، وهو يقصد بهذا أن الفلسفة باعتبارها تأملاً نظرياً بحتاً لم يكن لها تاريخ ، بل كان التاريخ دائماً تاريخاً للتطبيق والممارسة العملية فى مجال التطبيق البشرى للنظريات .

وقد أدى عدم الفصل بين النظرية والتطبيق فى ميدان الفلسفة ونظرية المعرفة إلى نتائج هامة منها :

(أ) لم يعد الهدف من الفلسفة فى نظر الماركسيين هو مجرد التأمل ، بل أصبحت الفلسفة فى رأيهم أداة أو وسيلة للتغيير : تغيير وجه العالم والمجتمع .

(ب) أصبح العمل والعمل المنتج بصفة خاصة هو المصدر الرئيسى للمعرفة أو الطريق الرئيسى الموصول للمعرفة . فالإنسان فى نظر الماركسيين لا يعرف ما حوله عن طريق عقله أو حسه أو فعله البرجماتى البغى الذاتى أو تجربته الوجودية . إنه يعرف العالم من خلال الأفعال التى قام بها فى تاريخه الطويل ويقوم بها حتى الآن ليحقق فعاليتها وتأثيره على العالم ، ويطور بها وسائل الإنتاج فى محاولات متصلة لا تنقطع .

(ج) عندما يتحدث الماركسيون عن الممارسة العملية التطبيقية باعتبارها المصدر الرئيسى لمعرفة الإنسان للعالم ، فإنهم لا يقصدون بممارسة الإنسان الفرد بل ممارسة الشعوب والجمهير . وهذا شئ طبيعى فى نظرهم . لأن العمل إذا أردنا حقاً أن يكون عملاً منتجاً يؤدي إلى إحداث تغييرات جذرية فيما حولنا فلن يقوى عليه فرد واحد ، بل لابد أن تقوم به جماهير الشعب وتتكاتف عليه الإراة . ولهذا يقول ماركس : « الناس هم الذين يصنعون تاريخهم » . وإذا

كان لابد من المحافظة على القسمة الشهيرة في الفلسفة : قسمة الذات والموضوع ، فإن الماركسيين لا يفهمون الذات هنا إلا على أنها ذات المجتمع ، أو الذات الجمعية الجماهيرية . وذلك في مقابل العالم المادى المتحرك الذى يمثل هنا الموضوع .

(د) عندما يتحدث الماركسيون عن الممارسة العملية التى تتمثل المصدر الرئيسى للمعرفة فإنهم لا يقصدون بها مجرد التجربة والمحاولات العملية واليدوية التى يقوم بها الانسان فى حقل التجربة والخطأ ، وميدان وسائل الإنتاج والرغبة فى تحقيق أكبر قدر من الإنتاج ، بل يقصدون بها أيضا الممارسة السياسية وأنواع الحركات التى تتكسبها الجماهير فى كفاحها الطويل فى ميدان الصراع الطبقي وحركات التحرر الوطنى والثورات الاجتماعية .

(هـ) وأخيراً فإن الممارسة العملية فى نظر الماركسيين لا تتمثل فقط فى إطار الماركسيين المصدر الرئيسى للمعرفة بل تتمثل كذلك معيار المعرفة الصحيحة أو الصادقة . فالصدق فى نظر الماركسيين ليس ذاتياً ، ولا يتوقف على اعتقاد شخصى بل هو موضوعى ، يستند إلى أساس واقعى ، هو الممارسة العملية أو التطبيق العملى لأنه هو وحده الذى يستطيع حسم قضية الصدق .

نقصد :

ليس من شك فى أن الفكر الماركسى يمثل نقطة تحول فى تاريخ الفلسفة كله وهو فى جوهره أعنف ثورة شنت على المثالية . وقد تأثرت بالماركسية تيارات فلسفية كثيرة منها الوجودية وفلسفة الظواهرات والواقعية الجديدة والوضعية المنطقية ، سواء كان هذا التأثير بالإيجاب أو السلب ، لتأييدها أو لمناهضتها . ولقد بات من واجب كل فيلسوف جاد أن يتفهم التساؤلات التى أثارها فكر ماركس قبل أن يشرع فى تقديم فلسفته للناس ، وسواء انتهى به الأمر فى فلسفته أن يقبنى بعض وجهات نظر الماركسية أو يثور على بعضها الآخر فإنه فى الحالتين متأثر بها . وعلى أى حال نستطيع أن نشير إلى بعض المآخذ ضد الفلسفة الماركسية :

١ — الماركسية فلسفة إلحادية وعداؤها للدين أمر معروف . وهذا العداء يقوم على بعض التصورات مثل :

(أ) أنها تصورت أن الأشياء لا يمكن أن تظهر بوجود حقيقي واقعي وتكون في الوقت نفسه تعبيراً أو مظاهر للوجود المطلق .

(ب) إنها تصورت أن المادة أزلية قديمة . ومادامت كذلك فهي ليست مخلوقة ، ومن ثم فليس هناك ما يدعو للقول بإله خالق .

(ج) إنها تصورت أن الإنسان يمكن أن يحصل على سعادته كاملة في هذه الدنيا . ومن ثم فإن التلويح له بسعادة أخرى أو بسعادة يتلقاها من أعلى أمر لا ضرورة له فضلاً عن أن فيه ما يلهيه عن تحقيق سعادته في هذه الحياة .

لكننا نستطيع أن نرد على التصور الأول بقولنا إنه لا تعارض بين أن تكون الأشياء تعبيراً عن الوجود المطلق وتكون في الوقت نفسه محتفظة بحقيقتها وواقعيتها وإيجابية وجودها وجوداً كاملاً تاماً . بل من الممكن أن يكون الله قد أراد لها أن تكون أشياء واقعية إيجابية لكي يكون لها من الحرية ما يجعلها تسبح بحمده .

ونستطيع أن نرد على التصور الثاني بقولنا إن من الممكن أن تكون المادة قديمة ومخلوقة ، حقاً إن قدم المادة كان مرادفاً لإنكار الخلق مرادفاً وتأثير نقد الغزالي بالذات للفلاسفة ، لكن لم يكن هذا دائماً . وبوسعنا أن نجد في الفلسفة الإسلامية بعض الأمثلة لفلاسفة قالوا بالخلق وقدم العالم في وقت واحد (بعض المعتزلة وابن رشد مثلاً) وابن رشد إن لم يكن قد قال صراحة بقديم العالم فإنه من أنصار خلق العالم لافي زمان ومن أنصار وجود مادة قديمة مع الله ، استناداً إلى بعض الآيات القرآنية مثل « وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » ومثل « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » . فإن مثل هذه الآيات تشعر بوجود مادة قبل خلق الله للعالم . وهناك محاولات كثير ذبلت

وتبذل حتى الآن من أجل التقريب بين نظرية التطور وفكرة خلق الله للعالم والإلهان، وبخاصة حول تصور آدم باعتباره رمزاً للجنس البشرى كله .

وفيما يتصل بالتصور الثالث فستطيع أن تشير إلى التفرقة التي قال بها الإسلام بين التوكل والإتكال فن واجب المسلم أن يتوكل على الله ، ولكن هذا لا يعنى مطلقا الإتكال والتعاس عن العمل . هذان ناحيتان ، ومن ناحيته ثالثة فإن بعض الماركسيين المعاصرين (روجيه جاردوى مثلا) يرى إمكانية اللقاء بين الماركسية والصورة التي نلتقي بها لله الخالق في بعض الأديان ، وبصفة خاصة بالصورة التي قدمها الإسلام .

٢ — ذهب الماركسية إلى حد القول بأن الوعي ليس إلا أحد النواتج العليا للمادة وأنه لا يصدر عن جوهر روحى لامادى مخلوق بفعل خالق .

وهذا القول يتعارض أساساً مع فكرة خلق الإنسان ومع تسوية الله للنفس الإنسانية التي نص عليها القرآن الكريم في قوله : « ونفس وما سواها ، (الشمس : ١) . وفي قوله : « ثم سواها ونفخ فيه من روحه » (السجدة : ٩) . وفي قوله : « ويسألونك عن الروح قل من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ، (الإسراء : ٨٥) . حقاً ، إن في القرآن الكريم بعض الآيات التي توحي بأن الإنسان من نواتج المادة وذلك في مثل قوله تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون (الحجر : ٢٦) ، وقوله : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين » (المؤمنون : ١٢) . وفي قوله : « الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين . ثم سواه ونفخ فيه من روحه . وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون ، (السجدة : ٧ — ٩) . لكن تبقى تسوية النفس من أمر ربي العلى التقدير . وتبقى هذه التسوية معجزة إلهية شاهدة على قدرة الله تعالى .

٣ — نظرية المعرفة عند لينين ذهب فيها إلى أن الوعي أو الشعور ليس

إلا صدى أو انعكاساً للمادة القائمة في الخارج . وهذه النظرية المعروفة بنظرية
الانعكاس قد تجاهلت دور الذات في المعرفة الإنسانية ، وجعلت هذه المعرفة
تسير في طريق مسدود مرسوم قصير النفس .

لقد أغفلت هذه النظرية — بصفة خاصة — الفعل أو الأفعال التي يقوم بها
الإنسان في اتجاهه نحو الأشياء ليعرفها ، وأغفلت ما يستقطبه الإنسان على الأشياء
في معرفته لها من إضافات وفروض وما يراه من رسوم متخيلة ونماذج بنيائية
تساعده على فهم الشيء والدوران حوله والوصول إلى أغواره والالتقاء بالارضية
التي يستند إليها ، على نحو ما تؤكد لنا الفلاسفة البنيائية . بل إن الإنسان بعد أن
يقوم بعملية إسقاط النماذج والبناءات والهيما كل على موضوع المعرفة يقوم أيضاً
بتقييمها واختيار الصالح أو المناسب منها . ومعياره الوحيد في هذا إنما هو الممارسة
العملية التي تبدأ أيضاً من الإنسان . وتجاهل هذا كله يجعل الإنسان آلة أو كآلة ،
وهو أمر غريب على الديالكتيك الماركسي نفسه ، من حيث أنه ديالكتيك إنساني
أولاً وآخر ، أو هكذا أراد له ماركس ، وبصفة خاصة ، ماركس في شبابه .
بالامر الذي دعا كثيراً من الماركسيين المعاصرين إلى أن ينبذوا النظرية الليسانية في
المعرفة الانعكاسية باعتبار أنها تقوم أساساً على افتراض وجود ديالكتيك للطبيعة
بدون الإنسان أو في غيبة الإنسان . وماركس نفسه قد رفض وجود ديالكتيك
للطبيعة في غيبة الإنسان ، وقال بالديالكتيك الحي الذي يعمل حتماً على أرضية من
الظروف الموضوعية . لكن هذه الأرضية لا تمثل بحال من الأحوال مصدر
معرفته ولا يمكن أن يكون الوعي الإنساني مجرد انعكاس لهذه الأرضية .

٤ — ذهب ماركس إلى أن تاريخ الإنسانية كلها كان محاضراً في تطوره إلى
الظروف الاقتصادية وحدها ولهذا فإن التاريخ عنده كان دائماً سجلاً للصراع بين
الطبقات : بين طبقات مستغلة وأخرى مستغلة .

وهذا الأول المادى للتاريخ يفترض أن الوعي المجتمعي أو الاجتماعي ليس

إلا صدق أو انعكاساً للظروف الاقتصادية التي تقع خارجه . وهذا هو نفس ما ذهب إليه لينين في نظريته المعرفة مصيباً هذه المرة على المجتمع .

ونحن لا نستطيع أن ننكر أهمية الظروف الاقتصادية في تطور تاريخ الإنسانية ، لكننا لا ننظر إليها على أنها الظروف الوحيدة . إذ علينا أن نلتفت أيضاً إلى دور الظروف الاجتماعية والروحية والفكرية في هذا التطور . وحتى إذا نظرنا إلى هذه الظروف الاقتصادية ، فإننا لا نستطيع أن ننظر إليها على أنها ظروف موضوعية حتمية تماماً مفروضة على الإنسان من الخارج فقط، بمعنى أننا لا نستطيع ونحن ننظر إليها أن نتجاهل دور الإنسان ومحاولاته العديدة في تطوير وسائل معيشته . فبصمات الإنسان في هذا كله مطبوعة على تطور الإنسانية كلها ، وواضحة للعيان .

وأخيراً فإن تاريخ الإنسانية لم يكن كله تاريخاً للصراع بين الطبقات ، أو على الأقل الصراع الدموي بين الطبقات . لأن هذا التاريخ يحتفظ أيضاً في جميته بمحاولات كثيرة بذلت في مجال المصالحة والوثام والاتفاق والتنازلات بين الطبقات ، وقد أدت هذه المحاولات إلى ضرب من التقارب بين مصالح هذه الطبقات وإلى نوع من التعايش السلمي بينها .

(ز) مفهوم الحقيقة في الثقافة الإسلامية

الحق هو أحد أسماء الله الحسنى . فقد سُمي الله نفسه في القرآن الكريم بالحق .
وذلك في مثل قوله تعالى : « ثم رددوا إلى الله مولاهم الحق ، ومثل : « فذلكم الله
رسكم الحق » .

لكن الله بالاضافة إلى أنه الحق فهو مصدر مائرأ في هذه الدنيا من حق
أو حقيقة لأنه هو الذي خلق بالحق ، وهو الذي يقضى بالحق ويهdy به . يقول
الله تعالى : « ما خلق ذلك إلا بالحق » ، ويقول : « وهو الذي خلق السموات
والأرض بالحق » ، ويقول : « والله يقضى بالحق » ، والذين يدعون من دونه
لا يقضون بشئ . ، إن الله هو السميع البصير ، ويقول : « وقل الله يهdy للحق ،
أفمن يهdy إلى الحق أحق أن يتبع » .

ولا يمكن أن تكون الهداية إلى الحق — وهى من عند الله — مجرد هداية
إلى الحقيقة النظرية أو إلى الفكرة الصائبة وحدها . بل لابد أن تتمدى ذلك
فتصبح هداية إلى السلوك القويم . إذ لفصل بين النظر والعمل في الثقافة الإسلامية .
ولاخير في علم عندها إلا إذا كان تحته عمل . وبعبارة أخرى فإن البحث عن الحقيقة
أو عن الحق في الثقافة الإسلامية لا يمكن أن يكون مجرد بحث معرفي مجرد بل
لابد أن يمازجه التفتيش عن قواعد السلوك من الناحية الأخلاقية .

تلك هى أول سمة من السمات البارزة التى تستطيع أن نذكرها في بحث الثقافة
الإسلامية عن الحقيقة : عدم الفصل بين النظر والعمل أو بين النظرية والتطبيق .
وليس من سبيل الصدفة أن تضع هذه الثقافة كلمة الباطل في مقابل كلمة الحق .

وذلك لأن الحق في نظرها لا يعنى مجرد الصحة، أو السلامة، في التفكيك المنطقي النظري بل يشير في معناه إلى دائرة أكثر شمولاً واتساعاً تتداخل بطريقة أو أخرى مع دائرة الخير. كما أن كلمة الباطل لا تعنى فقط الفساد في التفكيك بل تشير في معناها إلى دائرة أكثر شمولاً واتساعاً تتداخل على نحو أو آخر مع دائرة أخرى هي دائرة الشر.

والاسلام نفسه ليس ديناً عقائدياً بالمعنى المجرد الفلسفي بل هو نظام إجتماعي كامل يقوم على أساس ديني، ولا نستطيع أن نفصل فيه بين نظر وتطبيق، أو عقيدة وتشريع.

ولا أدل أيضاً على المزج بين النظر والتطبيق في الثقافة الإسلامية من تلك المسكانة الفريدة التي أفردتها هذه الثقافة للعمل. فالإيمان لا يسكاد يذكر في القرآن إلا وهو مقرون بالعمل. والآيات القرآنية التي تشيد بالعمل في القرآن الكريم كثيرة وكثرتها راجعة إلى أن الله تعالى قد خلق الإنسان وهو يعلم أن آفته الكبرى هي الجدل والنقاش اللفظي: «وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً»، «خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصم مبين»، «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون».

في هذا المنظور نستطيع أن نضع بعض القضايا التي شغلت بها هذه الثقافة الإسلامية. مثلاً ذلك قضية تحريم علم الكلام باعتبار أنه العلم الذي يبحث في أمور العقيدة من الناحية النظرية الصرفة ولا يتناول الأحكام العلمية، وباعتبار أن المتكلمين قوم شغلهم مجرد القول لا العمل. فقد حرم الرسول عليه الصلاة والسلام الجدل في العقائد، في قوله مثلاً: «ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»، وفي حديث آخر له قال: «هلك المتطعون، وكررها ثلاث مرات، والمتطعون هم المتعمقون في البحث والاستقصاء وقد حرّم البحث في العقائد بما يتناوله علم الكلام الأئمة: الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل

الحديث من السلف . قرأى الشافعى يوم ناظر أحد متكلمي المعتزلة أنه : « لأن يلقي الله عز وجل العبد بكل ذنب مائلًا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام » . وقال أحمد بن حنبل : « لا يفلح صاحب الكلام أبدًا ، ولا تكاد ترى أحدًا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل (أى فساد) » . وذهب مالك إلى أنه لا يجوز شهادة أهل البع والاهواء . « وفي رأى بعض الصحابة أنه أراد بأهل الاهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا . وقد وقف الإمام الغزالي من علم الكلام موقفًا وسطًا بين التحليل التحريم فقال في كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين : « إن فيه منفعة وفيه مضرة : أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم . وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفة ما على ما هي عليه ولكن ههنا . فليس في الكلام وفاء بهذا الطالب الشريف . ولعل التخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ... بل منفعته شيء واحد . وهو حراسة العقيدة التي ترجعها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل » .

لكن من الحق القول إن تحريم علم الكلام بما يتطوى عليه من بحث نظري في الحقيقة الدينية أو العقائدية لم يحقق أغراضه كما أريد له في الثقافة الإسلامية . فقد خاض علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميون في أمور نظرية عديدة ، تناول أكثرها أمور العقيدة والإيمان . وكانوا في هذا إما متأثرين بالثقافات الأجنبية من يونانية وفارسية وهندية وإما مشاركين في بحوثهم النظرية في الواقع السياسي الذي اضطربت فيه الأمة الإسلامية حول مسألة الخلافة . ومن الطريف أن تشير هنا إلى أن الغزالي نفسه الذي حرم الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة قد اتهم بأنه كان مرئوجاً له ما واليبحث النظرى في الحقيقة الدينية نظراً لكثرة ما اشتملت عليه كنيه من براهين عقلية .

وفي هذا المجال الخاص بعلم الفصل بين النظر والعمل في البحث عن الحقيقة

من وجهة نظر الثقافة الإسلامية نستطيع أن نشير قضية أخرى هي قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة وهي القضية التي وضعتها هذه الثقافة كهدف أسمى لها . فقد اتفق فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي على أن غاية الشريعة وغاية الحكمة أو الفلسفة واحدة تتمثل في تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير . يقول الشهرستاني في الملل والنحل : « قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هي المطلوب لذاتها ، وإنما يكدرها الإنسان لنيلها والوصل إليها وهي لا تنال إلا بالحكمة . فالحكمة تطلب إما ليعمل بها وإما تعلم فقط . فانقسمت قسمين : علمي وعمل . فالقسم العملي هو عمل الخير . والقسم العلمي هو عمل الحق » . ولما كان عمل الحق أو الاشتغال به يؤدي حتماً إلى عمل الخير فقد انتهى ابن رشد في « فصل المقال » ، إلى أن الحكمة والشريعة أختان رضيمان وذهب إلى أنه لم يؤلف هذا الكتاب إلا ليشبث لهؤلاء الذين ظنوا بالحكمة سوءاً من ناحية مخالفتها للشرع أنها أي الحكمة أكثر اتفاقاً بما ظنوا مع أصول الشرع عندما يقفون على كنهها ، ولثبت أيضاً للذين ظنوا بالشرع سوءاً من ناحية عدم اتفاقه مع الحكمة أنه أي الشرع أكثر اتفاقاً مع الحكمة إذا روعي في تأويله التأويل المشروع وعدم خرق الإجماع » . وجدير بالذكر أن ابن رشد في توفيقه بين الحكمة والشريعة قد اقتفى في هذا أثر محمد بن تومرت مهدي الموحدين الذي أورد في كتابه « أعز ما يطلب » مقابلات كثيرة ومفيدة بين القياس الشرعي والقياس العقلي .

لكن من الحق أن نقول أيضاً إن تاريخ الفكر الإسلامي قد ذودنا بمظاهر كثيرة للعداء بين أهل النظر العقلي أو الفلاسفة وبين أهل الشريعة من الفقهاء . فبلغ الأمر بالفقهاء إلى أن حرّموا الاشتغال بحكمة الفلاسفة واتهموا الفلاسفة في دينهم . وفتوى الفقيه ابن الصلاح مشهورة قال فيها : « الفلسفة أس السفسه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ، ومن تفلسف هيمت

بصيرته من محاسن الشريعة المطهرة (فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والمقالات) . وفي هذه الفتوى حرّم ابن الصلاح الاشتغال بعلم المنطق أيضاً لأنه « مدخل الفلسفة ومدخل الشرر » وفي الطرف المقابل نجد الفلاسفة يتوجسون من الفقهاء ، ويخشون مغبة إذاعة الحكمة بين الجمهور وذلك لاعتقاد كثير منهم أن الشريعة هي علم الظاهر الذي يختلف عن علوم البرهان من حيث أنها تقوم على التأويل والاستدلال . في هذا الصدد نستطيع مثلاً أن نشير إلى ما ذهب إليه الفارابي من أن الفلسفة أو الحكمة ينبغي ألا تبذل لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط . وقد فصل فصلاً تاماً بين ما يقدم إلى أهل النظر العقلي وما يقدر على فهمه أصحاب النظر الشرعي . وذلك لأن هؤلاء لا يؤخذون بما لا يطبقون تصوره . . . فلذلك ما قد غوطبوا إلا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه ، (اجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو) . وإلى مثل هذا الرأي ذهب ابن سينا في كتاب « النجاة » . فبعد أن أثبت حاجة الناس إلى وجود نبي نجاهه ينصح بالآلا يزود العامة بشيء من الفلسفة لأنه لو فعل « فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين أيديهم الدين وأوقعهم فيما لا يخلص عنه » . ثم إن ابن سينا صاحب حكمة مشرقية خاصة لا يريد أن يظهرها إلا للعارفين — فهو يقول في مقدمة كتاب الشفاء : « ومن أراد الحق الذي لا حجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب : الحكمة المشرقية . ومن أراد الحق على طريق فيه ترض إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » . وموقف الغزالي معروف وهو « الجامع العوام عن علم الكلام » (عنوان لأحد كتبه) . وهو يقول في الإحياء : « أما البحث في الأسرار الإلهية فيجب كف الناس عن البحث عنها وردهم إلى ما نطق به الشرع ، ففي ذلك مقنع للموفق . فبكم من شخص غاض في العلوم واستغنى بها . ولو لم

ينحصر فيها لكان حاله أحسن في الدين مما صار إليه . ولا ينكر كون العلم ضاراً
لبعض الناس كما يضر لحم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة بالصبي الرضيع .
وبكذا نرى أن شعار التوفيق بين الحكمة والشرعية الذي نادى به الفلاسفة
الإسلاميون لم يحظ بتطبيق عملي لأنه اقترن عند أكثرهم بحظر الحكمة على الجمهور
وبتضييق دائرة طلاب الحقيقة وعشاقها ، في الوقت الذي كان ينبغي أن يؤدي على
العكس من ذلك إلى إضاءة الحكمة بين أكبر عدد من الناس من القائمين على
تنفيذ تعاليم الشريعة .

والقول بتضييق دائرة طلاب الحقيقة يسوقنا إلى إثارة اتجاه آخر في البحث
عن الحقيقة عندهم أراد أصحابه أن يحصروا الحقيقة هم أيضاً في نطاق ضيق جداً . وذلك
لأن الحقيقة عندهم كانت تعنى شيئاً آخر يختلف عن تلك الحقيقة العلمية التي يصل
إليها الفلاسفة وتختلف كذلك عن الحقيقة عند رجال الشريعة ، من حيث أن
هؤلاء وأولئك يصلون إلى الحقيقة بعقولهم ، أما أصحاب هذا الاتجاه ، وهم
المتصوفة ، فإنهم ذهبوا إلى أن الحقيقة ليست حقيقة العالم وليست أيضاً حقيقة
الإنسان العابد بل هي حقيقة الإنسان العارف : أي العارف بالله ، الذي يتعدى
حدود الظاهر وقيوده بمعرفة ، تلك المعرفة التي تقوم عند الصوفية على الذوق ،
وتستند إلى ملكة القلب أو السر . وهي بهذا تختلف عن تلك المعرفة العقلية التي
تقدم إلى الإنسان معقولات وأساليب جافة ينظر إليها رجال التصوف على أنها
حجب كثيفة تحجب الحقيقة عن الإنسان . وعن طريق الإرادة يتم التحول الذي
ينشده الصوفية : تحول الإنسان من مألوف حياته ، وتحول النفس من مألوف
عاداتها وتجردها من جميع الشهوات والرغبات البدنية ، أو إماتتها لهذه الرغبات
والشهووات وذلك ليتم الميلاد الجديد للإنسان ، ميلاده الروحي الذي تمثل التوبة
أولى لحظاته . ثم يأخذ الإنسان بعد ذلك في الترقى درجة درجة في معراج الحياة
الروحية ، يجذب فيه شوق مملح نحو الله ، وشعور غامر يستولي على قلبه ويدعوه

إلى شهود الله والفناء فيه . وهذا المعراج الروحي وليد تطهير النفس وتركيتها وتصفيتها . وذلك عن طريق المجاهدة والرياضة الروحية التي تمثل عند الصوفية طريقاً شاقاً طويلاً، أطلقوا عليه اسم الطريقة أو السفر أو السلوك، وقد قسموا هذه الطريقة إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات ، كما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التي تعرض للسالكين فيها بإسم الأحوال .

والمتصوفة كلهم يعتقدون أن الحقيقة تتصل بأحكام الباطن وأعمال القلوب ولهذا يضعون علم الحقيقة في مقابل أحكام الشريعة وهي تمثل عندهم — كما يقول القشيري في رسالته — أمراً بالتزام العبودية من حيث أنها مناط تكليف الخلق، في حين أن الحقيقة مشاهدة الربوبية . لكن هذه المشاهدة لا تشرق على أصحابها إلا بعد ضروب من المجاهدات الروحية . وفي هذا مزج بين النظر والعمل .

* * *

هذا عن السمة الأولى للبحث عن الحقيقة في الثقافة الإسلامية ، وأعني بها عدم الفصل بين النظر والعمل ، وقد جردنا الحديث عن هذه السمة إلى إثارة بعض القضايا مثل قضية نقد علم الكلام أو نقد الجدل النظري في أمور الحقيقة الدينية ، وقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وقضية المعرفة الصوفية وصلاتها بالمجاهدات الروحية .

وكل بحث في الحقيقة لابد أن يحدد الباحث فيه مركز الإنسان من العالم ويعيّن مركز الثقل — ولا أقول نقطة البدء . فيوضح لنا فيما إذا كان مركز الثقل هذا قائماً في الإنسان أم في العالم .

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشعر الإنسان بأنه يمكن أن يكون مركزاً للعالم كله ومسيطر عليه ، فهو خليفة الله في أرضه وهو الذي حمل الأمانة بعد أن بين أن يحملنها السموات والأرض والجبال وهو الذي سخر له الله ما في

السموات وما في الأرض ولقد نصّ الله في كتابه العزيز أنه كرم بنى آدم وأن
« الأرض وضعها للأنعام » .. الخ .

لكن ليس هذا إلا وجه واحد من الصورة أو من العملة . وإذا أردت أن
تقف على الوجه الآخر فاقرا مثلاً هذه الآيات : « أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها ،
و « لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون »
و « أم خلقوا من غير شيء ؟ أم هم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض
بل لا يوقنون » أم عندهم خزان ربك ، أم هم المسيطرون » ؟ .
ومعنى هذا أن القرآن الكريم يعد أن رفع من شأن الإنسان أراد أن يوقفه
على حدوده ، ويظهره على أن السكون أكبر منه وعلى أن مركز الثقل في بحثه عن
الحقيقة لا يوجد في عقله هو بل الأخرى أن نقول إنه موجود في الطبيعة ، وهذه
سمة أخرى هامة من سمات مفهوم الحقيقة في الثقافة الإسلامية .

ولم يكتفِ القرآن الكريم بذلك بل يراه يحرص على أن يذكر الإنسان بأصله
الترابي وبأن تسوية الله له كانت من المادة : تارة من ماء مهين ، وتارة د من
طين ، وأخرى د من صلصال من حمأ مسنون ، ورابعة من تراب . د ومن آياته
أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون .

ولم يفعل أبو العلاء المعري شيئاً إلا أنه أكد هذا المعنى القرآن في الأصل
حين قال : والذي حارت البرية فيه ... حيوان مستحدث من تراب .

* * *

كل هذا من شأنه أن يوقفنا على الصورة الحقيقية للإنسان كما أراد القرآن
الكريم أن يقدمها لنا . فقد حرص الله تعالى في كتابه العزيز ليس فقط على أن
يقول للإنسان إنه مرتبط بالعالم الذي لا يمثل فيه إلا جزءاً منه فقط بل على أن
يقدم لنا إلى جانب صورة الإنسان الذي نفخ فيه من روحه وسواءه تسوية ربانية

صورة الانسان المرتبط بمحيطه وتاريخه المادى الامر الذى يدعونا حتماً إلى إعادة النظر فى ذلك ، الكوجيتو ، الاسلامى الروحى الذى اقتطع تعسفاً من محيطه المادى وصور دائماً على أنه يمثل حقيقة الإنينة الاسلامية وجوهر الثقافة الشرقية أو العربية بوجه عام .

* * *

هذا الانسان الذى وضع فى موضعه من العالم وارتبط بتاريخه المادى هو الذى عهد إليه الله إذن بالبحث عن الحقيقة وهو الذى حمّله تعالى تلك الأمانة الشريفة .

لكن ما موضوع الحقيقة ؟ أعنى أين توجد الحقيقة ؟ وأين يتجه الانسان فى بحثه عنها ؟

إذا أراد الانسان أن يبحث عن الحقيقة ، فعليه بالواقع الطبيعى الديالىتى المتحرك . وتلك سمة أخرى من سمات مفهوم الحقيقة فى الثقافة الاسلامية القرآنية . فالقرآن كله دعوة موجهة إلى الانسان ليتأمل آيات الله فى الكون أو الطبيعة وذلك لأن الطبيعة فى القرآن مصدر للثقة واليقين ، وليست ظلالاً أو أشباحاً أو مصدراً للمعرفة الظنية كما نظرت إليها الثقافة اليونانية . الطبيعة فى حركة مستمرة الأرض الميتة يحييها الله ويخرج منها حباً . والليل لا يظل ليلاً . بل يسلم منه النهار والشمس تهرى . والقمر قدّره العلى القدير منازل . والأرض تراها غاشقة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، . . الخ . . وهذه الصور الكثيرة التى يدعونا الله إلى تأملها يقدمها لنا على أنها آيات . ولهذا فليس من المعقول أن تكون وسيلتنا إلى إدراكها مجرد الحواس . لأن الحواس تؤدى بصاحبها إلى إثباع حسه ولا تؤدى إلى تجاوز المدركات الحسية التى هى أيضاً محصورة فى الواقع الجزئى الكونى الثابت ، لأنها تمجز بطبيعتها عن أن تقدم حركة الكون

وحركة الأشياء أما العقل فهو الذى يقدر على هذا كله . ولهذا نستطيع أن نقول فى اطمئنان ان الدعوة إلى تأمل الطبيعة فى القرآن الكريم دعوة عقلية وليست حسية لأنها ليست مقصودة لذاتها ، بل هى فى صميمها دعوة إلى قراءة آيات الله فى الكون . ودعوة إلى تأمل حركة الظواهر الكونية وصيرورتها .

وهذا يدعونا إلى استخلاص سمة أخرى من سمات الثقافة الاسلامية بوجه عام وهى أنها عقلية دياكتيكية ، تدعونا إلى تأمل الواقع الكونى بالعقل ، ومصاحبة هذا الواقع للوقوف على أبعاده الحقيقية التى تهدينا إلى سر الكون وروحه . ولهذا كانت السور التى تحكى لنا هذا الدياكتيك الكونى موجهة كلها لاولى الابصار ، أو لاولى الالباب ، أو لقوم يعقلون ، أو لقوم يتفكرون ..

* * *

غير أن كلمة العقل كلمة مضللة . فقد يفهم العقل على أنه العقل المجرد البعيد عن الواقع . ولهذا النوع من العقل هو الذى لجأت إليه الثقافة اليونانية بصفة خاصة ، واستحقت بسببه نقد علماء الكلام وعلماء الأصول الاسلاميين . ومن هذه الزاوية استطاعت الثقافة الاسلامية أن تقدم نقداً عاماً شاملاً للثقافة اليونانية تناول عديداً من الافكار المنطقية والفلسفية .

وقبل أن نعرض لأهم هذه الافكار يحسن أن نشير إلى معنى الصدق فى الثقافة العربية الاسلامية . إذ يتوقف على تحديد هذا المعنى فهم الاتجاه التجريبي الواقعى الذى يميز منهج هذه الثقافة فى بحثها عن الحقيقة .

يقال فى اللغة : صدق فلان فى الحديث . أى أخبر بالواقع . ويروى أن أبا بكر لما سئل عن مدى صحة كلام الرسول فى حادث الإسراء قال : والله إن كان قال كذلك لقد صدق . ولذلك سمى بالصدّيق . ويقال فى اللغة أيضاً : صدق فى القتال ونحوه . أى أقبل عليه فى قوة . وصدق فلاناً الوعد : أى أوفى به ، إذ يقول الله تعالى : « ولقد صدقكم الله وعده » .

وثمة كلمتان هامتان مشتقتان من مادة : صدق، ويكثر استعمالهما في علم المنطق بالذات . وكلاهما كبير الدلالة على ارتباط الصدق بالواقع في الثقافة الإسلامية ، وهاتان الكلمتان هما : كلمة للتصديقات وكلمة الماصدقات .

ولنبداً بالكلمة الأولى . فالتصديقات جمع تصديق . « والتصديق هو حكم الذهن بين معنيين متصورين بأن أحدهما الآخر أو ليس الآخر ، واعتقاده صدق ذلك الحكم ، أى مطابقة هذا المتصور في الذهن للوجود الخارجى عن الذهن ، (البصائر النصيرية في علم المنطق للشيخ الساوى) . وقد قسم المناطقة العرب مباحث المنطق إلى بابين كبيرين : باب التصورات وباب التصديقات ، والتصديقات هى القضايا . وقد أطلقوا على القضايا اسم التصديقات لأن القضايا عندهم لا يمكن إلا أن تكون متضمنة لاحكام تحتمل الصدق والكذب . القضية في الثقافة الإسلامية هى الجملة اللفظية التى يقضى فيها بأمر أو بحكم . القضية ليس لها دكون لفظى ، مستقل عما يجرى من الواقع ، كما يصورها لنا فلاسفة التحليل المعاصرون وأصحاب الفلاسفة الوضعية المنطقية . القضية عندهم تعبير عن الواقع . إنها تعبير عن وجود تلازم فى النسبة بين طرفين هما طرفى الحكم . وليس من الضرورى بعد هذا أن يكون هناك تطابق بين مدلول القضية وما يجرى فى الواقع الآن ، لأن هذا لا يتحقق إلا عندما يكون الحكم الذى تتضمنه القضية خيراً ، أى عندما يكون الحكم مخبراً لحدث يجرى فى الواقع الآن . لكن حسبنا أن تكون القضية تعبيراً عن التلازم فى الوقوع بين طرفى الحكم .

والكلمة الثانية التى أشرنا إليها على أنها من مشتقات الصدق فى الثقافة الإسلامية هى كلمة الماصدقات . والماصدقات هم الافراد الحقيقيون الذين يشير الحد إليهم وينطبق عليهم فى الواقع : الماصدقات تمثل الغطاء الذهبى الذى يخلف على الألفاظ أو العملات الورقية قيمتها ، وذلك لأنه غطاء له كيان فى الواقع أو الإمكان الذهبى . ولهذا ارتباط الماصدق بالمفهوم فى الثقافة الإسلامية . وبوسعنا

أن نقول بوجه عام إن هذه الثقافة ثقافة ما صدقات ذوات مفاهيم أو ثقافة مفاهيم ذوات ما صدقات .

وبتحليلنا لهاتين الكلمتين يتضح لنا أن الثقافة الإسلامية تقف على النقيض من بعض التيارات الصورية الإسمية في الفلسفة والمنطق ، وخص بالذكر هنا تيار الفلسفة الوضعية المنطقية وفلسفة التحليل إذ لا يمكن أن توافق هذه النزعات مثلاً على تسمية القضايا بالـ « تصديقات » . أما الماصدقات عند أصحاب هذه النزعات فهم يصرحون لنا دائماً أنها ما صدقات بدون مفهومات أو مفاهيم . أو أنها رموز بلا مرموزات .

نعود الآن إلى تنازل بعض الأفكار المنطقية التي تمكس الاتجاه التجريبي الحسي في منهج الثقافة الإسلامية ، ذلك الاتجاه الذي استطاعت به هذه الثقافة أن تعارض الثقافة اليونانية وتؤكد من خلال هذه المعارضة شخصيتها واستقلالها .

فنعلم أن الثقافة اليونانية كانت تقوم في أساسها على عقيدة راسخة وهي عقيدة قيام الماهيات أو وجودها في الخارج : إما على شكل ماهيات مجردة توجد في عالم مفارق ، وإما على صورة ماهيات نوعية ثابتة في طبيعته منذ الأزل ، وراسخة في الـكون تمثل أنواعاً ، ويحتل كل نوع منها خانة معينة ويتعذر على أي فرد من أفراد النوع الواحد أن ينتقل إلى خانة النوع الآخر . والرأى الأول يمثل أفلاطون ، بينما يمثل الثاني أرسطو .

وقد رأى الإسلاميون بالنسبة إلى الماهية بوجه عام أنها مادامت تعبر عن الكلّي ، فإنه لا وجود لها إلا في الأذهان لأن الكلّي لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان أو الواقع . فليس في الخارج إلا وجود عيني . وفي هذه النظرة الحسية فقد لموقف أفلاطون في قوله بوجود المثل باعتبارها ماهيات مجردة — وهو قول يوحى بالقول بتمدد القدماء — ، وفيه أيضاً نقد لأرسطو في قوله بتحقيق

الماهيات النوعية في الخارج وبقياتها . وعدم اعتراف علماء أصول الفقه وأصول الدين بقيام الماهيات في الخارج يعود إلى أنهم تصوروا أننا لو قلنا بهذا القول لانتهى بنا الأمر إلى القول بوجود «واجب الوجود» أو الله باعتباره مجرد ماهية أو مجرد فكرة ذهنية . فالماهيات عند الإسلاميين ليست إلا أموراً تقديرية اعتبارية في الذهن ولا وجود لها في الخارج .

وقولهم عن الماهيات إنها مجرد أمور تقديرية قدساقهم إلى نقد الحد الأرسطي باعتبار أنه يمثل قمة العلم عند أرسطو ، وباعتبار أنه المعرف لماهية الشيء أو ذاته أو كنهه . ويعترض الأصوليون على هذا بأن التوصل إلى كنه الشيء أو ماهيته أمر متعذر أو عسير . أما الحد عندهم فغاياته أن يكون تمييزاً بين المحدود وغيره . وهذا التمييز لا يكون إلا عن طريق الوصف أو الشرح ، أى بالقول المفسر لإسم الحد وصفاته عند مستعمله . ويلاحظ ابن تيمية مثلاً أن العلوم كلها فيها تصورات وصل إليها العلماء لكنهم لم يستندوا فيها على الجنس والفصل (وهما الدعامتان اللتان يقوم عليهما الحد الأرسطي) بل استندوا فيها إلى وصف المحدود وتمييزه عن غيره . هذا فضلاً عن أن افتراض الوصول إلى الحد التام يعنى قيام حدود أبدية ثابتة مستمرة في أى علم من العلوم ، وهذا باطل ، لأن العلم في تغير وتحول .

ثم انتقل المسلمون من تقدم الحدود والماهيات الكلية إلى نقد القضايا الكلية ، وبالتالي إلى نقد القياس الأرسطي الذى يعتمد على مقدمة كلية مصدرها الذهن . هنا ويقدم المسلمون أولاً مصادر أخرى لليقين في المقدمة الكبرى للقياس ، فيقولون بالمجربات والتواترات التى استبعدتها المناطقة الأرسططاليون باعتبار أنها غير مؤدية إلى اليقين .

أما المجربات فهى الأساس في التجربة أو التجريب الذى يعول عليه في العلوم

الاستقرائية . وبالنسبة إلى المتواترات فهم مصدر كبير لليقين في بعض العلوم التي يقف على رأسها علوم الحديث كمصدر رئيسي للتشريع الإسلامي .

أما تقدم للقضية السككية فيمكن فيه أن نشير إلى نقد ابن تيمية للقضية السككية وقوله عنها إنها قضية لافائدة منها ، لأن العلم بها يتطلب العلم بأفرادها ، وهو أمر لستمد من الخبرة أو التجربة ، ويرى ابن تيمية (أنظر كتبه : كتاب الرد على المنطقيين -- موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول -- نقض المنطق -- مجموع الرسائل الكبرى) أن الإنسان يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية السككية . ويذهب إلى أن القضية السككية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها . والبرهان الذي يشتمل على قضية كلية لا يعطى شيئاً جديداً ، بل هو مصادرة على المطلوب . ولم يعترف ابن تيمية بفائدة للقضية السككية إلا في الرياضيات والأمور الدينية .

وقد أدى هذا النقد الذي أورده ابن تيمية للقضية السككية إلى نقد الجانب الذي يقيد العلم .

تلك إشارة عابرة عن أخذ المسلمين بالمنهج التجريبي في تفكيرهم العام وفي الدراسات المنطقية . أما عن اتباعهم المنهج التجريبي في ميدان العلوم فأمر معروف . ويمكن أن نذكر في هذا المجال أسماء علماء كبار مثل جابر بن حيان وأبو بكر الرازي والبيروني وابن الهيثم والمجريطي وابن سينا وغيرهم وغيرهم ممن كان لهم أكبر الأثر في نهضة العلم في الحضارة الأوروبية .

لكن هذا المنهج التجريبي العلمي الذي أخذ المسلمون أنفسهم به نتيجة لانفتاحهم وبدافع الوقوف في وجه العقل اليوناني المجرد لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى أن نصف الثقافة الإسلامية بأنها ثقافة حسية لاذ أنها كانت وستظل دائماً ثقافة عقلية نظراً لاهتمامها بالواقع الطبيعي السكوني وبحركة تطوره الديالكتيكي .

* * *

وقد تجملت مقاومة الثقافة الإسلامية للتجريد ليس فقط في أخذها بالمنهج التجريبي ، بل في اعترافها بقيمة التاريخ ، أو بقيمة الحقيقة التاريخية . ونحن نعلم أن التاريخ نوعان : تاريخ الكون والمادة وتاريخ البشر والأمم والشعوب وقد عرضنا فيما سبق للنوع الأول عندما ربطنا الإنسان بتاريخه المادى وبجذوره الترابية وأيضاً عندما تحدثنا عن تأمل الإنسان لتطور الكون وصيرورته . أما النوع الثانى من التاريخ فقد اهتم به القرآن الكريم اهتماما خاصا ، لأنه يحكى لنا قصة الأنبياء مع شعوبهم وقصة ضلال هذه الشعوب وإيمانها لإقرأ قصة نوح مع قومه وقصة موسى مع فرعون ومع بنى إسرائيل وقصة اليهود ومحاجتهم وقصة يحيى ومريم والمسيح . . الخ . تجد عرضا رائعا لأخبار الأمم ، وتشعر أن الحقيقة التى أراد أن يقدمها الله لنبيه الكريم وللناس أجمعين ليست حقيقة مجردة ، بل هى مصاحبة لحركة التاريخ وتطوره وكل ما يدعونا إليه القرآن فى أواخر تلك القصص التاريخية من تفكير ونظر واعتبار ليس من قبيل التحذير العام المجرد لأنه تحذير يستند إلى وقائع التاريخ ونبض الحياة .

* * *

وبعد ، فى ضوء وقوفنا على تلك السمات المتعددة لمفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية نستطيع الآن أن نوضح بعض المفاهيم المرتبطة بالحق والصدق فى نظر رجال هذه الثقافة .

فالبحث عن الحقيقة فى الثقافة العربية الإسلامية يرتبط أشد الارتباط فى المحل الأول بالدين الإسلامى كعقيدة Dogme وكشريعة Law أيضاً (مع ملاحظة أن الشريعة تضم مجموعة الأوامر Prescriptions والنواهى التى فرضها الشارع) فلم يكن البحث فى الحكمة Wisdom فى هذه الثقافة بحثا لمجرد لذة البحث النظرى وحده ، بل كان يتابع لىخدم العقيدة أولا . وبالذات والأمثلة على هذا كثيرة . فقد وجد علماء الكلام الاسلاميون عند الفلاسفة الذريين اليونان

مثل أبيقور وليوقبس نظرية الذرات أو الجواهر الفردة مثلاً ، فاقنبتسوها لتخدم القول بالحدوث أو الخلق من العدم . وذلك لأنها تقوم على استحالة تقسيم الأشياء إلى ما لا نهاية ، وتفرض وجوب الوقوف عند حدود معينة هي نهايات التقسيم أو الوحدات المتناهية في الصغر التي يؤدي القول بها إلى القول بوجود محدث أو خالق للعالم . ووجدوا أن اليونان يقولون بانفصال الماهية عن الوجود فارتابوا في هذا القول لأنه يؤدي إلى أن يكون الله مجرد فكرة ذهنية ، وهم أرادوا أن يكون الله وجوداً متحققاً ، ومن ثم وحدوا بين الماهية والوجود أو قالوا بأن الماهية لا توجد إلا في الذهن ولا توجد في الخارج أبداً . ورفضوا فكرة المحرك الأول عند أرسطو لأنها تتضمن إنكار العناية الإلهية . ورفض الغزالي القول بالسببية لأنه رأى فيها ما يوحى باستقلال الكون عن خالقه وعندما رد عليه ابن رشد وقرر أن الإيمان بالتحتمية في الكون وبارتباط الأسباب بالمسببات لا يمنع من الاعتقاد بوجود الله وتأثيره في الكون (وقد تأثر بهذا الرأي الامام محمد عبده بعد هذا) كان في رده هذا إنما يقول ما يعتقد أنه يخدم العقيدة . وقد دافع ابن خلدون بطريقة خاصة عن السببية أو رابطة العملية وفسر عن طريقها حركة التاريخ وتطور العلاقات البشرية ، وكان لا يجد في هذا تعارضاً مع العقيدة الخ .

لكن الحديث عن العقيدة في الاسلام وارتباط البحث عن الحقيقة بها أمر ينبغي أن نلقى عليه أضواء كافية . إذ قد يفهم القارئ العربي من كلمة العقيدة الأمور التي لا تقبل مناقشة من جانب العقل ، وأنها بهذا تقال في مقابل العقل والأمور العقلية . فما تفرضه العقيدة لا يصلح أن يناقشه العقل . لكن العقيدة في الدين الاسلامي مؤسسه على العقل أصلاً . وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تحض على تحكيم العقل والنظر في ملكوت السموات والارض . وقد ذهب بعض المتكلمين والفقهاء إلى أن النظر العقلي فرض كفاية على كل مسلم . ومن

هنا نستطيع أن نقول بوجه عام إن الجمع بين الحقيقة والعقيدة أو بين العقل والنقل في الثقافة الإسلامية لم يكن من قبيل الجمع بين الاضداد . بل كان جمعاً مشروعاً حض عليه الدين الإسلامى نفسه .

أما ارتباط البحث عن الحقيقة بالشرعية الإسلامية فقد رأينا مصداقاً له فيما سبق . إذ أن الثقافة الإسلامية قد تفرقت أشد التفور من كل علم لا يقضى إلى عمل ، ومن كل جدل نظرى غير مثمر . ومن هنا كان سعيها الدائم للتوفيق بين الحكمة والشرعية على نحو ما رأينا .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى نستطيع أن نتحدث عن إرتباط مفهوم الحقيقة في الثقافة العربية الإسلامية بمجموعة أخرى من المفاهيم مثل الصدق في القول والعمل ، والعمل يعنى الإخلاص فيه [fidelity] ، والإقبال عليه بروح الجهد . كما يقال : صدق في القتال ، أى أقبل عليه في قوة ، وكما يقال : صدق فلانا الوعد أى أوفى به . بل إن التماثل في اللغة العربية بين الحق والباطل يدل على أن إهدار الحق أو الحقيقة يكون أول ما يكون فى ارتكاب الباطل ، ويدل أيضاً على أن الذى يسعى إلى الحقيقة لابد أن يكون فى الوقت نفسه ذا سلوك قويم . فالبحث عن الحقيقة فى الثقافة الإسلامية مرتبط إذن بعمل الخير right behaviour والبعد عن الشر . وذلك لأن العلم فى الإسلام أمانة . ومن يضطلع بهذه الامانة لا يمكن أن يتناقض مع نفسه ، فيكون أميناً من الناحية النظرية غير أمين من الناحية العملية . يقول الله تعالى : « من يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » .

وارتباط الحق بالصدق الواقعى فى الثقافة الإسلامية يتيح لنا أن نتحدث عن مجموعة أخرى من المفاهيم المرتبطة به . فالحق من هذه الناحية لا يمكن أن يكون مطلقاً absolute أو ثابتاً . بل لابد أن يكون نسبياً relative ، يتطور بتطور الواقع ، وهو فى تطوره مقيد به فى نموه development . الحق لا يكون مطلقاً

إلا عند الحديث عن الله واجب الوجود ومصدر الحقيقة . أما في عالمنا فهو حق
لشيء . ولا مجال هنا للحديث عن ضرورة مطلقة أو يقين Certainty مطلق .
لقد رفض علماء الأصول العرب اليقين في المقدمات الكلية لأنها توحى بشبات
الحقيقة وثبات العلم، وهما متغيران. وفضلوا على هذه المقدمات الشرطية والاقيسة
الشرطية أو كما كانوا يسمونها « أقيسة التلازم » ، متأثرين في هذا بالرواقيين .
وذلك لأن اليقين الذي تنطوي عليه المقدمة الشرطية يقين مشروط ، قائم فقط
في العلاقة بين فعل الشرط وجوابه ، أو في العلاقة بين المقدم والتالي أو بين اللازم
والملزوم ؛ لكنه ليس قائما في أيهما . ليس هناك حقائق ضرورية اللهم إلا في
ميدان العقيدة . لكن هناك علاقات ضرورية ، تستمد ضرورتها فقط من النسبة
بين طرفين . وتلازم هذه النسبة مرهون فقط بوجود الطرفين . وذلك لأنها
نسبة متغيرة وليست ثابتة . وإذا كان المنطق الأرسطي قد أثر في كثير من مظاهر
الثقافة الإسلامية كالفقه والتفسير والبلاغة والنحو ، فقد أثر فيها باعتباره
« أوروبانون » ، أي باعتباره أداة فكرية . لكن هذه الثقافة نفسها من خلال
إهتمامها بالواقع الحسى وبالتجربة المتغيرة المتطورة هي التي استطاعت أن تكشف
مظاهر القصور في هذا المنطق السكوني الثابت ، وتكشف عدم قدرته على تفسير
الواقع المتغير .

وهذه المجموعة الأخيرة من المفاهيم تقدم لنا صورة ديناميكية للحقيقة كما
كانت تؤمن بها الثقافة الإسلامية التي عبرت أصدق تعبير عن تفتح الحضارة
العربية المزدهرة أو لفتحها . فبالرغم من تأثر هذه الثقافة بالثقافة اليونانية إلا أنها
فطنت إلى أن هذه الأخيرة ثقافية راکدة قامت على عقيدة معينة هي عقيدة ثبات
الأنواع في الطبيعة وقيامها قياما موضوعيا في السكون . الأمر الذي يؤدي حتما
إلى أن يصاب العلم بالركود ، ويمعز عن الوصول إلى اكتشافات جديدة مادام
كل شيء قد وضع في الطبيعة منذ الأزل، يقول ابن خلدون في نقده لمنطق أرسطو

• إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية ، والموجودات الخارجية متشخصة، فالتطابق بينهما غير يقيني ، لأن المادة قد تحول دونه اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك .
فدليله شهود لا تلك البراهين المنطقية ، • ومن المفيد هنا أن نشير إلى أن حديث هذه الثقافة الإسلامية عن قوانين الفكر الضرورية ، ومن بينها قانون الهوية identity الذي يوحى بثبات الشيء وعدم تطوره • لا يمكن أن ينفصل عن اهتمامها بالموجّهات أو بالحديث عن الجبهة modality والجبهة عبارة عن الزاوية التي ينظر منها إلى الشيء • ولهذا فإن القول بالجبهة يتضمن رفض الضرورة المطلقة لليقين •

وبوسعنا أن نقول أيضاً إن هذا الانفتاح الذي طبع الثقافة الإسلامية بطابعه الخاص هو الذي جعلها تقيم وزناً للواقع ، ليس فقط للواقع مفهوماً على أنه التجربة بل مفهوماً أيضاً على أنه الممارسة العملية • وذلك لأن الإيمان بالتغير والتطور والدينامية لا بد أن ينطوي في الوقت نفسه على إيمان بالوسائل التي تعيننا على تفهمها ومسارها • وهذه الوسائل تنحصر في التجربة العلمية والممارسة العملية • أما عن التجربة العلمية فقد قدّمت الحضارة الإسلامية أسماء علماء كبار كان لهم أكبر الأثر في نهضة العلم في الحضارة الأوروبية • أما عن الممارسة العملية فإنها تمثل أساساً هاماً من أسس الاجتهاد في الشريعة الإسلامية • وقد عبّر الفقهاء عن هذه الممارسة بمبدأ مراعاة المصالح المرسلة ، وهو مبدأ لا ينبغي أن تفهمه فقط بمعنى برهاني ينحصر في معرفة التأقلم مع الواقع • بل علينا أن نفهم من هذه المراعاة للمصالح أنها أداة لتغيير الواقع نفسه ، وذلك عن طريق الفعل ، والفعل الجماعي الجماهيري بصفة خاصة • وهذا هو المقصود بالبراكسيس praxis • والإسلام كله ملي بهذه الناحية ثورة موحى بها أول الأمر، ولكنها أصبحت بعد هذا ثورة جماهيرية لتغيير الواقع من خلال الفعل •

ومن هذه الناحية يبدو أن هناك علاقة وثيقة بين العقل والثورة فقد وصفنا

فيما سبق الثقافة الإسلامية بأنها ثقافة عقلية وليست حسية . والشئ الذي نريد أن نضيفه إلى هذا أنها كانت عقلية ثورية . وذلك لأن الواقع الحسى بطبيعته واقع محصور ضيق . والذي يهتم به لإنسان محافظ . يريد أن يحافظ على الأوضاع القائمة . أما الواقع المتغير المتحرك الفسيح سواء كان واقعا كونيا أم اجتماعيا ، فلا يصلح له إلا العقل الديالكتيكي أى العقل الثورى القادر وحده على تحريك الواقع وتغييره ، إنه وحده القادر على تجاوز الواقع الطبيعي والاجتماعى عن طريق الإحاطة بامكاناته ودلالاته الكلية واكتشاف علاقات جديدة له لا تظهر فى معطيات الحس التجريبي . وهو وحده القادر على رفض الواقع الحسى والاجتماعى الضيق الآمن والثورة على الأوضاع القائمة المحدودة . والحق أن الدين الإسلامى ما كان له أن يحقق ثورته الكبرى وما كان له أن ينجح فى رفض الأوضاع القائمة الكونية منها والاجتماعية ، إلا لأنه دين عقلى دىالكتيكي ، ولأنه بهذه الصفة نفسه دين ثورى .

ومراعاة هذه الثقافة للواقع على هذه الصورة الرائعة جعلها تقيم وزنا كبيرا فى بحثها عن الحقيقة لأحد مصادر المعرفة اليقينية الهامة ، وهو التواتر أو شهادة الغير Witness . وهذا المصدر هو الأساس فى المعرفة التاريخية وفى رواية الحديث . وقد وضع المسلمون للتواتر أو للدليل النقلى ضوابط ومعايير . والمتواترات — كما يقول ابن سينا فى « النجاة » — هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطأة على الكذب لغرض من الأغراض . وتحدث الفلاسفة الإسلاميون عن أنواع المتواترات من مشهورات وذائعات ومقبولات ، وجميعها قد تكون مجرد مظنونيات أى أنها قد تودى إلى المعرفة الظنية ، وقد تودى إلى معرفة يقينية توحى بالثقة Authenticity ، إذا ما راعينا فيها بعض الضوابط . كأن يكون مصدر الرأى المتواتر من المصادر الموثوق بها الذين عرفوا بالصدق فى القول ، أو كأن يكون هذا المصدر كبير السن كثير التجارب ، أو أن يكون الرأى المتواتر قد صدق به أكبر عدد من

الناس . لكن كل هذه المعايير غير حاسمة في الوصول إلى اليقين . وحسبنا هذا أن نلاحظ اهتمام الثقافة الإسلامية بهذا المصدر الهام من مصادر الحقيقة لأنها عرّكت عليه في علوم الحديث بصفة خاصة على نحو ما أشرنا إلى ذلك سابقاً .

إذا كان المقصود بالديالكتيك هو حركة الواقع فإن الثقافة الإسلامية بعد كل الذي رأيناه من حفاوتها بالواقع في كل جوانبه السكونية والتاريخية لا بد من تكون ثقافة ديالكتيكية ، ولا بد أن تتعصف الحقيقة فيها بأنها حقيقة ديالكتيكية وإذا أردنا حقاً أن نقف على نموذج رائع للفكر الديالكتيكي في الثقافة الإسلامية، فأمامنا ابن خلدون الذي لم يدرس من هذه الزاوية حتى الآن كما يستحق أن يدرس . فالدراسة العلمية التي قام بها هذا المفكر للعمران البشري وحديثه عن البيئة وأثرها في لون البشر وأمزجتهم ، واعتماده في ملاحظاته على التجربة والاستقراء ، وبحثه لعوامل الإنتاج التي تهيمن على الثورة الاقتصادية في المجتمعات البشرية وعلى رأسها الطبيعة التي هي من صنع الله والعمل البشري المبذول في العمل ، وتناوله لصور المعاش في المجتمع من زراعة وتجارة وصناعة وآراؤه في الاختكار وإنكاره له . . كل هذا من شأنه أن يضع هذا المفكر في مصاف أعظم المفكرين الديالكتيكيين .

واهتمام الثقافة الإسلامية بالواقع الديالكتيكي على هذا النحو يقطع لنا بابتمادها عن كل الاتجاهات الضرورية الشكلية في البحث عن الحقيقة . وقد سبق أن أشرنا إلى أن القضية Proposition عند الفلاسفة الإسلاميين لا بد أن تتضمن حكماً . ومعنى هذا أنها ليست مجرد مجموعة من الالفاظ تتكوّن « صورة » أو ترسم « لوحة » ، ما ، ترابط عناصرها ويتغير لونها عند تغييرنا في ترتيب هذه العناصر . كلا . هذه الفكرة الصورية الشكلية عن القضية التي يقدمها لنا فلاسفة التحليل والوضعية المنطقية اليوم لم يعرفها الفلاسفة الإسلاميون . وقد سبق أن أشرنا أيضاً إلى معنى الصدق في الثقافة الإسلامية ورأينا إلى أي حد كان ارتباطه بالواقع . ومعنى هذا أن هذا الصدق بعيد كل البعد عن معنى الصدق عند فلاسفة التحليل

الذين يريدون أن يقطعوا كل صلة بين الصديق والواقع ويذهبون إلى أن القضية الصادقة هي القضية القادرة على توليد قضايا لفظية أخرى . فالقضية الصادقة عندهم هي القضية الولود ، والكاذبة هي القضية العقيم . أما الإسلاميون فلم يرتبط صدق القضية عندهم بولادة الألفاظ ، بل ارتبط بالتطابق adequation مع الواقع ، أو — على الأقل — ارتبط بالتلازم في الوقوع بين طرفي الحكم من ناحية الإمكان الذهني . ولنفس هذا السبب ، ولبعدهم عن كل اتجاه صوري نجدهم يرفضون مبدأ كبداء الإفسجام Coherence بين العناصر المختلفة في بناء الحقيقة . وذلك لأن مثل هذا المبدأ كثيراً ما يؤدي إلى بحوث صورية شكلية عن الحقيقة . بل لأنهم لم يعرفوا على هذا المبدأ في نظرتهم الجمالية الفنية . وآثروا عليه الإهتمام بتكرار العنصر الواحد (أو الوحدة) مرات متعددة ، وذلك لأن هذا الأساس يقوم على الإهتمام بالجزء الواقعي .

أخيراً هل عرفت الثقافة الإسلامية في بحثها عن الحقيقة المبادئ والمسلّمات والمصادر ؟ يقول ابن سينا في كتاب البرهان من كتاب الشفاء : « المبادئ على وجهين : إما مبادئ خاصة بعلم مثل اعتقاد وجود الحركة للعلم الطبيعي واعتقاد إمكان انقسام كل مقدار إلى غير نهاية للعلم الرياضي . وإما مبادئ عامة مثل قولنا الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية . فهذا مبدأ يشترك فيه علم الهندسة وعلم الحساب وعلم الهيئة وعلم اللحن وغير ذلك » .

ويتحدث ابن سينا (وغيره من الفلاسفة الإسلاميين) عن البديهيّات والأصول الموضوعية والمصادر ، ويفرق بينها على أساس أن الأولى بيّنة بذاتها تفرض نفسها على العقل ، والثانية يفرضها المعلم على المتعلم ويطلبه بالتسليم بها ، وقبول هذا الأخير لها يكون قبول ظن أي عدم تأكيد من يقينها أو عدم يقينها . أما المصادر فيطالب المتعلم بالتسليم بها فيسلم بها « مساعداً » وفي نفسه لها عناد . ولكن المهم أن نلاحظ أن معرفة الإسلاميين بالبديهيّات والأصول الموضوعية والمصادر لم ينته بهم أبداً إلى اتخاذ موقف صوري شكلي في تصورهم

للحقيقة ، فلم يقل واحد منهم مثلاً- كما يذهب إلى هذا فلاسفة التحليل المعاصرون-
أن لعالم المنطق الحرية المطلقة في فرض ما يشاء من مصادرات ، وفي مطالبتنا
بالتسليم بصدقها ما دمنا نرى أنها تؤدي إلى المطلوب منها . وذلك لأن هذه الحرية
لا يمكن أن تمارس إلا بالنسبة إلى نوع معين من الحقيقة، وهي الحقيقة الموضوعية
اتفاقاً أو الحقيقة التي توضع عليها فلاسفة الوضعية المنطقية . أما الحقيقة التي
سمت إليها الثقافة الإسلامية فهي الحقيقة البناءة ، المرتبطة بالعلم والواقع والتي
تهدف أساساً إلى اليقين المرتبط بالصدق في معناه الذي حددناه ، والمرتبط كذلك
بالمعتقد belief : لا معتقدى أنا وحدي ولا معتقد طائفة محدودة من الناس بل
معتقد الآخرين ، كل الآخرين الذين أعيش معهم في المجتمع .

الفصل الثالث

طبيعة المعركة

. في هذا الفصل سنعرض لطبيعة المعرفة أو تأويلها من حيث أنها مثالية أو واقعية . فنتحدث أولاً عن أشهر الاتجاهات المثالية : المثالية للمفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند ياركل في لاماديتة وعند كانت في مذهب النقدي ، والمثالية المطلقة الموضوعية عند هيجل ، وأخيراً المثالية في العلم . ثم نتحدث بعد ذلك عن فلسفة الظاهرات عند ادموند هوسرل باعتبارها فلسفة بين بين : المثالية والواقعية . وأخيراً نتحدث عن الواقعية فنفرق بين الواقعية الساذجة والواقعية الفلسفية .

١ - المثالية

« المثالية بالمعنى العام لها كما يقول لالاند Laaland في معجمه الفلسفي هي الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل وجود إلى الفكر بالمعنى الاعلى لهذه الكلمة . والمثالية بهذا المعنى تقابل الواقعية الوجودية . . أول هي المذهب الذي يقول : « إن الأشياء الواقعية ليست شيئاً آخر غير أفكارنا نحن . وأنه ليس هناك حقيقة إلا ذواتنا المفكرة . أما وجود الأشياء فقام في أن تكون . مدركة نحن . طريق هذه الذوات ولا حقيقة لها وراء ذلك ، وهي ليست كالأجسامية والحدسية مجرد وسيلة المعرفة إذ أنها تكون مذهباً قائماً بذاته ونظرة شاملة لتكون يدخل تحتها اتجاهات كثيرة قد تختلف في المنهج أو في الوسيلة التي يتخذها كل منها ولكنها تنفق جميعاً في تصورهما لطبيعة المعرفة وفي الاتجاه العام الذي يطبعهما .

ويتلخص الموقف المثالي في قضيتين . الأولى سلبية أي تقرر حقيقة سلبية ، والثانية إيجابية أي تقرر حقيقة إيجابية . أما الأولى فتقرر أن استقلال الطبيعة واكتفائها بذاتها ليس إلا مجرد وهم لأن الطبيعة وإن كانت تبدو أنها لا تعتمد على شيء آخر في سيرها وقوانينها إلا أنها تعتمد فعلاً على شيء آخر غيرها . والقضية الثانية الإيجابية تقرر أن هذا الشيء الآخر الذي تعتمد عليه الطبيعة هو العقل أو الروح سواء في ذلك العقل الفردي البشري أو العقل الكلي الإلهي .

وسنعرض الآن صور المثالية : المثالية المفارقة عند أفلاطون ، والمثالية الذاتية عند باركلي وعند كانت . والمثالية المطلقة أو الموضوعية عند هيغل ثم نتكلم أخيراً عن المثالية في العلم .

(١) المثالية المفارقة عند أفلاطون :

يصور لنا أفلاطون في محاوره السفطاني المركبة القائمة بين المثاليين والماديين على أنها معركة بين الآلهة والغياطين . فالمثالية عند أفلاطون تعنى :

- ١ — وجود مثل أو صور للأشياء ٢ — وجود هذه المثل مفارقة للأشياء .
- ٢ — قيام هذه المثل المفارقة في عقل إلهي يمثل عند صورة الصور أو أهل المثل درجة وأسماء مرتبة ولذلك فإن مثالية أفلاطون المفارقة يصح أن نسميها كذلك بالمثالية الإلهية .

ولكن أفلاطون لم يثبت هل نظرية واحدة في مثاليته . فهناك نظريته التي عرضها في محاورتي فيدون والجمهورية ، وهناك نظريته التي عرضها في محاورته برمنيدس ، وهناك نظريته التي عرضها في محاوره السفطاني : وتتلخص نظريته الأولى في أنه قال بوجود نوعين من المعرفة . معرفة غير صحيحة وهي المعرفة المادية التي تأتي لنا عن طريق الحواس ، وأخص خصائصها التغير ، ومعرفة صحيحة وهي المعرفة التي تأتي لنا عن طريق النفس . وأخص خصائصها الثبات وهو يلخص هذه النظرة في الجمهورية إذ يقول : « إن أحط أنواع المعرفة يشارك في الصيرورة والتغير في حين أن أرقاها يتعلق دائماً بالوجود الثابت ، (الجمهورية ١٥٤٤) ومعنى أن عالم المثل كما تصوره فيدون والجمهورية هو عالم الثبات في مقابل عالم الحس المتغير .

ومنذ محاوره برمنيدس يبدأ أفلاطون في التساؤل : إتنا إذا قلنا إن المثل قائمة مفارقة للبادة ، موجودة بذاتها وفي ذاتها ، فقد ينتهي بها الحال إلى أن تصبح غير معروفة على الإطلاق . لأننا ما دمنا موجودين في عالم الحس المتغير ، فكيف سيتسنى لنا ونحن نشارك في عالم التغير — أن نصل إلى معرفة هذا العالم الثابت ثباتاً مطلقاً ؟ ومن أجل ذلك فلا بد أن يشتمل عالم المثل على شيء من التغير والحركة لنستطيع أن نصل إلى معرفته . وهكذا يقرر أفلاطون في هذه

المحاورة أن الواحد لا وجود له إلا بالأغيار (جمع غير أو الأشياء الأخرى غير الواحد) وأن الوحدة لا تقوم إلا بالكثرة وفي الكثرة وأن الثبات لا يفهم إلا بالتغير وفي التغير . فالمثل تشارك إذن في التغير والحركة ، وذلك من ناحيتين ، من ناحية أنها مثل متعددة وليست مثالا واحداً فقط ، فهذا التعدد يؤدي إلى نوع من الكثرة في عالم المثل نفسه ، ومن ناحية أنها مثل أو صدى عقلية تشارك في الأشياء المحسوسة المتكثرة بطبيعتها . والحق أن برميندس — كما يقول الأستاذ جان قال الأستاذ في جامعة باريس في كتابه عن «محاورة برميندس» — تمثل أزمة أو نقطة تحول في تفكير أفلاطون المثالي بحيث نستطيع أن نتحدث بعد هذه المحاورة عن نوع من واقعية أفلاطون التي تتمثل في إقراره بمشاركة المحسوسات المتغيرة في المثل .

فقد محاورة برميندس نستطيع إذن أن نتحدث عن تطور في فكر أفلاطون ، ولكن « أزمة » محاورة برميندس لم تنته بأفلاطون إلى واقعية بالمعنى الصحيح وإنما إلى تعديل في مثالية الأولى وهي المثالية المفارقة . فبعد أن كان يقول إن المثل قائمة مفارقة في عالم خاص بها ولم يحدث أن شاركت في الوجود الحسي المتغير . يقول أفلاطون : « على الفيلسوف الذي يقدر المعرفة حق قدرها أن يتمثل بالطفل الذي يقدم له شيئان ليختار بينهما فيختار الإثنين معاً . عليه أن يقرر أن الحقيقة قائمة في كل ما يتغير وكل ما هو ثابت معاً » .

ولكن المثل بعد أن تشارك في العالم الحسي ترك هذا التغير الحسي ، كما تركت من قبل الثبات ، وتذهب إلى حقيقة أخرى مغايرة للثبات والتغير معاً ، وهذا هو الرأي الذي انتهى إليه أفلاطون في محاورة السفسطائي : « والآن ، فإنك تتصور الحقيقة على أنها شيء ثالث يوجد فوق هذين الإثنين ، ويرد عليه تيتاتوس قائلاً : « إن الحقيقة إذن ليست في الحركة والثبات إذا أخذنا معاً أو وإذا أخذنا

متماقبين بل في شئ ممتيز أو مختلف عن كليهما ، . فالمثل لإذن في الصورة الأخيرة
التي قدمها أفلاطون عبارة عن صورة نوعية للأشياء توجد فوقها وتشارك كلها
في مثال الخير الذي هو واهب الصور عند أفلاطون .

* * *

(ب) المثالية الذاتية :

سنحدث هنا عن مذهبين : ١ — اللامادية عند جورج باركلي
(١٦٨٥ — ١٧٥٣) . ٢ — المثالية الشارطة أو النقدية عند كانت
(١٧٢٤ — ١٨٠٤) ومن الغريب أن كانت قد فقد باركلي وعارض مثاليته
التي بدت له على أنها نموذج المثالية اليقينية التوكيد المنزمنة Idealisme
dogmatique وقدّم لنا في مقابل هذه المثالية مثاليته النقدية أو الشارطة التي
تهتم بوضع الشروط التي تجعل التجربة ممكنة ولكن هذا النقد الذي وجهه
كانت إلى باركلي وفرّق على أساسه بين مثاليته هو ومثالية باركلي لا يمنعنا مع
ذلك من أن نتحدث عن المثاليين تحت باب واحد ، ونضع لهما عنرانا واحدا
هو : المثالية الذاتية ، وهذا هو ما فعله كثير من مؤرخي الفلسفة .

١ - المذهب اللامادي عند باركلي :

رأى باركلي أن الطريق إلى الحقيقة من فرط ما أثقله الفلاسفة في تجريداتهم
ومصطلحاتهم الجوفاء قد سد دوننا حتى لم نعد بقادرين على تحصيل الحقيقة ،
وقال إننا نرفع عقيرتنا بالشكوى من أننا لا نرى شيئا مع أننا لوتعمقنا
الحقيقة لوجدنا أننا نحن الذين قد أثرنا الغبار ومن ثم أصبحنا عاجزين عن
رؤيته شئ ما .

إن الفلاسفة يدعون قيام جوهر مادي خارج عقولنا وتصوروا هذا الجوهر
على أنه وعاء أو محل يضم الصفات الطبيعية المختلفة من إمتداد وشكل ولون وطعم
ورائحة الى غير ذلك من الصفات التي نصف بها الشئ المادي ، وعلى العكس من

ذلك ذهب باركلي إلى أن هذه الصفات كلها لا وجود لها إلا في عقلي أنا لأنها ليست في نهاية الأمر إلا أفكارى أنا عن الشيء المادى أو صورى الذاتية عنه . هذا الجوهر المادى إذن ليس إلا مجرد وهم باطل . فعملينا إذن أن نتخلص منه ونلغى وجوده ، ومن أجل هذا ، سمى باركلي مذهبه باللامادية ، أى المذهب الذى يلغى وجود المادة أو الجوهر المادى ويلغى الصفات المادية باعتبارها قائمة خارج عقولنا مستقلة عنها وينظر إليها فقط على أنها الصورة الذهنية التى يتخلعها العقل على الأشياء .

ويقول باركلي فى نص مشهور فى كتابه « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » (المحاورة الثالثة) :

The Three Dialogues between Hylas & Philonous

« سل البستاني لم يعتقد بوجود شجرة الكريز فى الحديقة وسينخبرك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها ، وفى كلبه واحدة لأنه يدركها بحواسه ، ثم سله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة . وسينبؤك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لا يدركها وعلى ذلك فإن الشيء الواقعى أو ماله وجود عنده هو ما يدركه بحواسه . أما مالا يدركه فيقول عنه إنه غير موجود ، . ومن ثم وصل باركلي إلى مبدئه الأشهر ، وهو : وجود الشيء ادراكه أو قائم فى كونه مدركا *esse est percipi* . أو أنه قائم فى فعل الإدراك الذى يقوم الشخص المدرك *aut percipere* وعلى ذلك فوجود الأشياء الواقعية ينحل فى رأى باركلي الى وجود الإدراكات ووجود الأشخاص المدركين ، وفى كتابه « نحو نظرية جديدة فى الرؤية أو الإبصار » *An Essay towards A New Theoy af Vision* الذى ألفه وهو فى سن العشرين ذهب باركلي الى إلغاء الوجود الواقعى للمكان الى إلغاء المسافة التى تهيء لنا خطأ أن الأشياء موجودة هناك بعيدة عنا وقائمة فى المكان مستقلة عن ادراكنا ومعنى ذلك كله أن باركلي ألغى وجود « المادى » *material* واستبدل به وجود المحسوس *the sensible* أى أنه لم

يعترف إلا بما يظهر لنا من الأشياء من خلال إدراكنا وجواسنا وقال إن الأشياء ليس لها وجود وراء وجودها المدرك . وهكذا ربط باركلي وجود الأشياء بعجلة الإدراك . وقال إن العقل أو الإدراك ليس فقط مسئولاً عن معرفة الأشياء بل عن خلق وجود الأشياء لأن الأشياء لا وجود لها إلا بالقدر الذي أدركها ، ولأن وجود هذه الأشياء لا يتكشف لي إلا ساعة إدراكها وليس ثمة وجود للأشياء منفصل عن فعل إدراكها .

هذه اللامادية عند جورج باركلي تعد الصورة المثلى أو النموذج للمثالية الذاتية المتطرفة .

ولهذه المثالية جانب آخر يجعل منها مثالية إلهية ، وذلك لأنه بعد أن قيد باركلي وجود الأشياء بفعل الإدراك على هذا النحو تساءل هل معنى ذلك أننى إذا أغمضت عيني مثلاً عن هذه المائدة التى أمامى ولم ألمسها وقطعت صلة جميع حواسى بها ، هل معنى ذلك أن هذه المائدة تصبح غير موجودة ؟ لو كان هذا صحيحاً لأصبح وجود العالم الخارجى مجرد وهم . لكن هذا العالم موجود سواء أغمضت عيني أم لا — وذلك لأنه موجود فى العقل الأكبر الذى يحتويه ويضمه ، وهو العقل الإلهى أو الله . وهكذا أنفذ باركلي فلسفته من الذاتية المطلقة التى يؤدى إليها مذهبه اللامادى ، لأنه اعترف بالوجود الواقعى للعالم عن طريق العقل الإلهى . وهو فى هذا وثيق الشبه بديكارت فى مثاليته المنهجية — أو كما يحلو لكأنك أن يسميها — فى مثاليته الإشكالية *idéalisme problematique* لأن وجود الله عند ديكارت هو الأساس فى وجود العالم .

٢ - المثالية النقدية أو الشارطة عند كانت :

مثالية كانت لها صفتان رئيسيتان : فهى مثالية نقدية ، وهى مثالية شارطة أو ترانسندنتالية *transcendental* . هى نقدية لأنها تهم بوضع الحدود التى يجب أن لا يتعداها العقل . وذلك لأن كانت قد رأى أن العقل الإنسانى يخوّل

لنفسه الخوض في موضوعات كثيرة تندّد عن طاقته البشرية وتلتقي به في آفاق لا قبل له بها، وهذه الموضوعات وهي موضوعات ميتافيزيقية تتعلق بالبحث في الله والبحث في حرية الإرادة والبحث في النفس وخلودها ، وعلى العكس من ذلك قدّم لنا كانت فلسفة محصورة في حدود « التجربة الممكنة » وعلى العكس من ذلك العقل الإنسانى قد يتناولها . ومن الناحية الثانية ، تتصف مثالية كانت بأنها مثالية ترقدتتالية ومعنى ذلك أنها المثالية التى تهتم بوضع الشروط الأولية التى تجعل التجربة ممكنة ، وقد تصور كانت هذه الشروط الأولية باعتبار أنها قائمة فى داخل التجربة ، مباطنا لها ، ومعنى الشروط الأولية إجمالاً أنها الشروط العقلية التى يصنعها العقل دون أن يعتمد على التجربة ، ورأى كانت أن هذه الشروط تتعلق بحسب « بالتجربة الممكنة » أى أنها لا تتناول التجربة الواقعية الحقيقية بل التجربة الممكنة أو العقلية بحسب .

بدأ كانت مثاليته بالتفكير فى طبيعة المكان والزمان . فوجد أن المكان عبارة عن إطار لمواضع الأشياء وأن الزمان إطار لتواريخها ، ثم وجه نظره بعد ذلك إلى الطريقة التى نعرف بها المكان والزمان ، فترامى لدأنا لا نعرفهما عن طريق التجربة الحسية . وذلك لأننا نستطيع أن نسقط من حسابنا جميع محتويات المكان وموضوعاته دون أن نمحّتى ففكرتنا أو الصورة التى يكونها عقلنا عن المكان ، وهذا يثبت لنا أننا ندرك المكان إدراكاً يختلف عن إدراكنا لمحتوياته ، فنحن ندرك محتويات المكان عن طريق التجربة الحسية ولسكننا ندرك المكان نفسه عن طريق العقل . وفضلاً عن ذلك فإننا نتصور المكان على أنه لا متناه ، وليس فى التجربة الحسية سوى مقادير متناهية ، وهذا دليل آخر على أن فكرتنا عن المكان فكرة عقلية وليست مشتقة من التجربة الحسية . وما قلناه عن المكان ينسحب كذلك على الزمان لأن صورتنا العقلية عن الزمان مختلفة عن لحظات الزمان التى نستطيع أن نجرى عليها المقاييس المختلفة (الساعة مثلاً) ، والتى ترتبط دائماً

بموضوعات الممكن ، هذا فضلا عن أننا نتصور الزمان — تماما كـ تصورنا
للمكان — على أنه لا متناه في حين أن لحظاته متناهية وهذا يدل كذلك على
أن الصورة العقلية التي لدينا عن الزمان ليست مشتقة من التجربة الحسية .

ويطلق كانت على الممكن الصورة الأولية للإدراك الحسى الخارجى كما يطلق
على الزمان الصورة الأولية للإدراك الحسى الباطنى . أما العلم الأول الخاص
بالمكان فهو علم الهندسة ، والعلم الأول الخاص بالزمان هو الحساب . أما علم
الحركة أو الميكانيكا فهو خاص بالمكان والزمان الأوليين معا .

وصورتا المكان والزمان هما صورتا الحساسية *sensibilité* أى صورتا
الإدراك الحسى : سواء منه الإدراك الحسى الخارجى الخاص بالاشياء أو الإدراك
الحسى الباطنى الخاص بالظواهر النفسانية . والمكان والزمان صورتان ندرك
عن طريقهما الصفات الرئيسية للأشياء وللظواهر النفسية . أى : صفة الامتداد
مثلا بالنسبة إلى الأشياء و صفة التتابع أو التالى الزمنى بالنسبة إلى الظواهر النفسية
وقد أوضح كانت هذا فى القسم الخاص « بالحساسية الشارطة » فى كتابه الرئيسى :
Critique de la raison pure ، نقد العقل الخالص ،

ولكن الذات العارفة لا تتكون من ملكة الحساسية فقط وإنما تشتمل
على ملكة أخرى هى ملكة الذهن *L'entendement* وهى الملكة الخاصة بالإدراك
العقلى وذلك لأن الأشياء بعد أن ندرك إدراكا حسيا لابد أن تشكل تشكيلا
عقليا عن طريق المقولات *categories* وهى مثل الوحدة والكيف والنكم
والعلاقة والجوهر والعلية . . . الخ . وهذه المقولات تصورها كانت على أنها
قوالب عقلية تصب فيها الأشياء أو تنشئ على الأشياء فتجعلها « معقولة » وتخضعها
لفاعلية العقل . وهى كما ترى خاصة بالصفات الثانوية للأشياء . « فإدراكى لشيء
ما لابد أن يكون مشتملا على إدراك لـ « كميّاته » (لونه وشكله مثلا) ، و « كميّته »
(حجمه) ولا بد كذلك أن أدرك علاقاته الأخرى . . . الخ . هذه الصفات

الثانوية جميعها لم يقل كانت بأنها قائمة في الأشياء بل ذهب إلى أنها من
« تشكيل ، العقل » .

ومعنى ذلك أن العالم كله أصبح عن طريق ملكتي الحساسية والذهن مرتبطا
بالذات العاقلة ، معتمداً عليها ، وأراد كانت أن يؤكد هذا فقال إن الإدراكات
المختلفة تعتمد كلها على مبدأ ذاتي موحد تلتقي عنده جميع الإدراكات ويمثل مبدأها
التركيبي التأليفي . وهذا المبدأ هو ما أسماه كانت « أنا أفكر » ، *j'epense* أو
« الأنا » ، وجعل منه أساساً لوحدة العالم .

وقد أطلق كانت على الأشياء اسم الظواهر *Phénoménés* وهي تمثل عنده
ما يبدو لنا من الأشياء بموضوعات المعرفة وهذا تأكيد للاتجاه المثالي الذي سار
فيه كانت . لأن الأشياء عنده ليست إلا ما يبدو لنا منها . وهو نفس المعنى الذي
أكده باركلي قبله . أما ما عليه الأشياء في الواقع فقد قرر كانت أننا لانعرف
عنه شيئا ونظل جاهلين به ولن نصل إلى معرفته أبداً وهذا هو ما أطلق عليه
كانت اسم (الشيء في ذاته) *la chose en soi* فالشيء في ذاته إذن يمثل الشيء
في الواقع ، أو هذا الجزء من الشيء الذي لاتعرفه الذات . وإذا كانت الذات
العارفة عاجزة عن الوصول إليه فيجب عليها أن تعدل عن البحث فيه لإطلاقا وتتسكن
بالبحث فيما يبدو لنا في الأشياء ، أو في الظواهر ، معتمدة في ذلك على ملكتي
الحساسية والذهن وهما المملكتان الخاصتان بعالم الظواهر . لكن العقل الإنساني
قد يركبه الغرور أحيانا وقد يتخيل أنه قادر على الخوض في عالم الشيء في ذاته .
في هذه الحالة لن يقدم لنا العقل إلا مجموعة من النقيض *antinomiés* والمغالطات
ويسمى كنت المملكة التي تتناول على منطقة الشيء في ذاته وتسلم الإنسان إلى
المتناقضات بمملكة « العقل » ، *la raison* .

وهكذا ربط كانت وجود الأشياء بعجلة الذات العارفة ربطاً محكما ولم يفهم
التجربة إلا على أنها التجربة التي ينشر عليها العقل صورت الحساسية ومقولات

الذهن فتلفها بين طبيعتها وأطلق على الأشياء التي تبدو لنا في التجربة اسم الظواهر أما التجربة التي تضم الأشياء الواقعية ، أى الأشياء كما هي عليه في الواقع ، فقد حكم كانت عليها بأنها ستظل مجهولة منا . وأطلق على هذه الأشياء الواقعية اسم الأشياء في ذاتها . ونلاحظ هنا ان تصور كانت للشيء في ذاته ميثاقين يقي محض . فبدلاً من أن يتصوره على أنه يمثل حقيقة الشيء التي نجعلها منه الآن والتي ستكشف لنا يوماً بعد يوم ، شيئاً فشيئاً نتيجة للتقدم العلمى مثلاً ، تصوره على أنه حقيقة خفية مستورة تنحل بمجهولة منا سواء تقدم العلم واتسعت معرفة الإنسان أم لا . ورأى كانت أن (الشيء في ذاته) على الرغم من أننا لا نعرف عنه شيئاً إلا أنه يمثل عنده علة الظاهرة ومصدرها . وهذا المصدر الموضوعي قد كُتب علينا أن نظل جاهلين به ولذلك فعلينا أن نتجه بأذهاننا إلى مصدر الظواهر الوحيد الذي نستطيع أن نعرفه ، وأعنى به **المصدر الذاتى** : الذات وصورها ومقولاتها . وهكذا فإن كانت لم يكنف بأن جعل العالم يدور في فلك الذات العارفة بل حكم بأننا سنظل جاهلين إلى الأبد بهذا القسم من الأشياء الذى لا يبدو لنا من خلال الذات . فشاليتة الذاتية النقدية إذن مثالية مزدوجة .

(ج) المثالية الموضوعية أو المطلقة عند هيجل :

ربطت المثالية الذاتية وجود العالم والأشياء بالذات . ونظر الفلاسفة الألمان الذين جاءوا بعد كانت إلى هذا الموقف فلم يوافقوا عليه ، وأرادوا أن يعطوا للعالم أو للطبيعة نوعاً من الاستقلال عن الذات . فنقطة البدء عند هؤلاء الفلاسفة تعتبر إذن رد فعل ضد المثالية الذاتية ، فهؤلاء الفلاسفة — وعلى الأخص هيجل Hegel — آثروا أن يقفوا موقفاً وسطاً بين الطبيعيين Naturalists الذين يقولون بوجود الطبيعة مستقلة استقلال تاماً عن الذوات وبين المثاليين الذاتيين الذين قيدوا الطبيعة بالذات وشبه هيجل منهجه بأنه عبارة عن تأليف *synthèse* بين موضوع *thèse* هو الطبيعة وبين لا موضوع أو نقيض موضوع *antithèse* هو الذات . وعلينا إذن في هذا التأليف أن نؤلف بين جميع العناصر الحسية في كل مجال

المثالية الذاتية ومذهب الطبيعيين ونسقط من حسابنا تطرفهما . فليس بصحيح — كما تدعى المثالية الذاتية — أن العالم مقيد بالذات العارفة في الإنسان . ولكن إذا كان العالم غير مقيد بهذه الذات فإنه ليس معنى ذلك أنه مستقل تمام الاستقلال ، إذ أنه معتمد على الذات الخالقة المطلقة الذي هو مخلوق بالنسبة إليها . ومن الناحية الثانية : فقد أصاب الطبيعيون في نظرتهم إلى الطبيعة وجعلها مستقلة نوعاً ما عن كل ذات لكنهم أخطأوا إذ لم يفتنوا إلى أن الطبيعة مخلوقة من خالق هو مصدرها وشرط وجودها وأنها مقيدة تماماً بهذا المطلق .

ذهبت المثالية المطلقة إذن إلى وجود عقل مطلق أو إلهي في الطبيعة . وأن هذا العقل الإلهي باطن في الطبيعة . وأن الطبيعة خاضعة في حركتها وتطورها لهذا المطلق الذي تختلط حركته بحركتها وحيوروته بصيرورتها إلى حد تصبح فيه حركته مصدر الحركة في الطبيعة نفسها . وتصبح حركة الظواهر الطبيعية مجرد مظهر لحركة المطلق وتطوره . فصراع الظواهر وتطورها كل هذا خاضع لوجود المطلق ووجوده وجوداً باطنياً فيها . فهو مصدرها وهو الذي يسيرها إلى غاية عايم .

فالمطلق يمثل في نظر المثالية الموضوعية الوجود الواقعي كله ونظرت إلى الفكر والطبيعة باعتبارهما مظهرين لهذا المطلق ، والمطلق بهذا الاعتبار حاضر في الطبيعة ، مباطن لها ، وليس منفصلاً عنها . وليس من شك في أن هذه النظرة للمطلق تتفق كثيراً مع نظرة المسيحية لله باعتبارها باطنياً في الطبيعة immanent .

* * *

(د) المثالية في العالم :

إنهينا الآن من الإشارة إلى أشهر الاتجاهات المثالية المعروفة في تاريخ الفلسفة لإشارة عابرة . ولكن الحديث عن المثالية لا يكمل إلا بالحديث عن صورة أخرى من المثالية ، وهي المثالية في العلم .

فقد أراد بعض الفلاسفة العلماء أن يحيلوا الوجود الواقعي بكميافاته وصفاته

المتعددة المنوعة إلى مجموعة من الكميات والمقادير والنسب والروابط والأرقام والقوانين العلمية . وحجتهم في ذلك أن الفلسفة والعلم لا يمكن أن يقفنا عند هذه الكثرة الكيفية المنوعة لأن حصرها في مقادير مقننة وإخضاعها للقوانين العلمية أمر عسير . ومن ذلك قالوا بضرورة إرجاع هذه الكثرة إلى شيء من الوحدة . والوحدة التي ارتضاها أصحاب هذا الاتجاه من الفلاسفة — العلماء هي الوحدة التي تظهر من خلال القوانين العلمية والمعادلات الرياضية ، فقد بدا لهم أن الإنسان لن يكون قادراً على إخضاع نفور الطبيعة له ومقاومتها لسلطته العقلية إلا عن طريق الأرقام الحسابية والنسب الرياضية والقوانين العلمية . فهي وحدها التي تستطيع أن تبرهن على خضوع الطبيعة لعقل الإنسان .

لكن هذا الاتجاه له خطورته فقد ظن بعض هؤلاء الفلاسفة العلماء أن دنيا الأرقام والعلاقات الرياضية هي عالم الواقع . ومن ثم خلقوا لأنفسهم عالماً خاصاً قوامه هذه الأرقام والنسب الرياضية ، وعاشوا فيه . ولكنهم يتجاهلون بذلك أن هذا العالم المصطنع لا قوام له بذاته ، وأن الكم ، الذين يسعون إليه ليس كل شيء ولا يستطيع بحال من الأحوال أن يجعلنا نستغنى عن الكيف الواقعي أو عن الواقع الكيفي ، فايدنجتون Eddington في انجلترا مثلاً يخطئ . إذ يحيل الواقع إلى مجموعة من الروابط والقوانين العلمية والرموز الجبرية .

فهذا الاتجاه الذي يدعى أن عالم الكم هو عالم الواقع إتجاه خاطيء يؤدي إلى مثالية في العلم لأنه يبعدنا عن الواقع الكيفي .

وليس بأقل خطأ منه في نظرنا ذلك الاتجاه المضاد له والذي ينظر إلى الرموز الرياضية والنسب والروابط العلمية على أنها مجرد تجريدات علمية لمصطلح عليها العلماء مصطلحاً ولا تترجم للواقع في شيء وانتهى أصحابه من ذلك إلى نوع من النسبية في العلم أو ما يمكن أن يسمى بإسم الإسمية أو اللفظية العلمية *le nominalisme scientifique* وهؤلاء من أمثال هنري بونكاريه H. Poincaré ويبيير دوهم Pierre Duhem وإدموند لي روي Ed. Le Roy .

فالروابط والقوانين العلمية ليست هي الواقع وليست كذلك بالتجريدات اللفظية التي لا علاقة لها بالواقع ، والإتجاه الأول يؤدي بنا إلى مثاليسة في العلم . والإتجاه الثاني يؤدي إلى لسيية في العلم وكلا الاتجاهين يبعدنا عن النظرة الصحيحة إلى القوانين العلمية وهي التي تنظر إلى هذه القوانين لا باعتبار أنها بعيدة كل البعد عن الواقع بل باعتبار أنها مجموعة الروابط والنسب التي تعبر عن الواقع تسييراً خاصاً .

ومن أجل ذلك فإن هذه التعبيرات والرموز لا تكفي وحدها . للدلالة على الواقع ، وعلينا إذا أردنا حقيقة أن نلتقي بالواقع أن نترك هذه النسب العلمية من حين إلى آخر لنصطدم اصطداماً بالواقع وشكائمه ونلتقي بكيفياته ونلمس حرارته وحيويته . فالبحث العلمي بحث في الماهية أو في نوع خاص من الماهية هي الماهية الرياضية — الطبيعية — وهذه الماهية مختلفة عن الوجود الكيفي الواقعي الذي يسبقها ويتعدها ، والتي هي في صميمها ليست إلا مجرد تعبير عنه .

٢ - فلسفة بين المثالية والواقعية

فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا

أراد إدموند هو سرل Edmund Husserl (١٨٠٩ - ١٩٣٨) أن يؤسس فلسفة بين بين : لاهى مثالية ولاهى واقعية ، وسمى فلسفته هذه بفلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا 'La phenomenologie'

الحق أن هذه الفلسفة قد أثارت تأويلات مختلفة متباينة . فالذين قرأوا الكتبابات الأولى لهوسرل ذهبوا إلى القول بأن فلسفته عبارة عن بحث مثالى فى الماهيات المنطقية والتفسيية . والوجوديون ذهبوا على العكس من ذلك إلى أن الماهية عند هوسرل مرتبطة بالوجود ، بالمعنى الذى يفهمونه من الوجود ، أى بالتجربة الحية ، وهناك — من ناحية ثالثة — بعض مؤرخى الفلسفى المعاصرين من ذهبوا إلى أن فى فلسفة هوسرل عناصر واقعية كثيرة وليس هنا مجال الحديث على كل من هذه الاتجاهات ، إذ أننا لم نشر إلها إلا أنعطى القارىء فكرة ما عن صعوبة فهم هذه الفلسفة ، وعن أهميتها البالغة فى تاريخ الفلسفة المعاصرة .

عرف هو سرل فلسفته بأنها منهج ، منهج البحث عن الحقيقة ، وفى رسالته عن ' الفلسفة كعلم دقيق ' . وصف الفلسفة بأنها علم نعرف به نقطة البدء الصحيحة . بأدى شىء نبدأ ؟ . . . أنبدأ بهذا الواقع الممتد أمامنا ، والذى يفترض وجوده الرجل العادى ، ولا يفكر مطلقاً فى أن يناقشه ؟ لا . إن واقعية الرجل العادى . أو — كما يسميها هوسرل — واقعية الموقف العادى أو الطبيعى 'attitude naturelle' واقعية ساذجة تجعل صاحبها مشدود الوفاق إلى الواقع مقيداً بسلاسل من حديد تقيده حريره وتعوق نشاطه .

أنبأ بالذات ، كما يذهب أتباع المذاهب الذاتية ، ونقول إن العقل الإنسانى هو الذى يخلق الأشياء ، أو العالم كله ، ويشكله تشكيلا عقليا ؟ لا ، إن كل فيلسوف يتوخى الصدق لابد وأن يعترف بأن الأشياء مستقلة عن كل إدراك لها وسابقة عليه ، علينا إذًا أن نجد طريقاً أو منهجاً يخلصنا -- من ناحية -- من أخطاء وسذاجة واقعية الموقف العادى أو الطبيعى ، ويخلصنا -- من ناحية أخرى -- من الارتواء فى أحضان مثالية متطرفة ، وهذا المنهج الجديد هو فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا .

وفلسفة الظاهرات تقوم على عملية رد العالم الخارجى فى صورته العادية إلى الذات ، إن هوسرل قد رأى أن من واجب الفيلسوف أن يقاوم انغماسه فى العالم على هذه الصورة الساذجة التى تظهر له منه ، ومن أجل ذلك عليه أن يرد العالم إلى الذات . وعملية الرد هذه تشتل على نوعين من الرد : الرد التصورى eidetic reduction الذى يجعل الفيلسوف يتعلق بالماهيات أو التصورات . ويسقط من حساباته الوقائع الجزئية . والرد الشارطى transcendental reduction الذى يتميز بوضع جميع الأشياء المادية بين قوسين وبتعليق الحكم عليها أو بالأحرى على وجودها الواقعى ، وهذا هو ما يسميه هوسرل بمنهج الأبوشييه Epocho الذى يتبعه الفيلسوف ليجعل من العالم مجرد ظاهرة ، وعلى الفيلسوف بعد ذلك أن يبحث فى إعطاء معنى ، لهذه الظاهرة ، التى علق الحكم عليها وعلى وجودها الواقعى ووضعها بين قوسين . وقد أوضح هوسرل هذا كله فى كتابه الرئيسى : افكار نحو الفلسفة الفينومينولوجية .

Idees directrices Pour une Phenomenologie.

وعلى ذلك فإن تسلسل خطوات المنهج الفينومولوجى يكون كالآتى :
العالم -- العالم كمجرد ظاهرة -- البحث عن معنى ، يعطيها الإيجو ، لهذه الظاهرة .

والآن ما ماهية هذا المعنى الذى يحاول ، الإجو ، أن يعطيه للعالم كظاهرة ؟ يرى هوسرل أن من واجب الفيلسوف أن يبعد عن كل المحاولات المذهبية الإنشائية التى يقدم لنا فيها « إنشاء » نظريا للعالم. وعليه أن يقيد نفسه بوصف الظواهر التى أمامه بحسب . فالمنهج الفينومينولوجى منهج وصفى يقوم فيه الفيلسوف بوصف للظواهر التى تبدو لشعوره ويقاوم في نفسه كل نزعة مذهبية نظرية يقدم لنا العالم فيها في صورة كاملة منظمة وكأنه قد رسمه رسما دقيقا وأحاط بكل دقائقها وتفصيلاتها . وقد أثرت الفينومينولوجيا أو فلسفة الظواهر باعتبارها فلسفة وصفية في الفلسفات الوجودية أعظم تأثير لأن هذه الفلسفات في صميمها ليست إلا فلسفات وصفية تعارض الإنشاء المذهبي .

وفي هذا الوصف الذى يحاول أن يقدمه الفيلسوف للظواهر وللعالم يلاحظ أن شعوره دائما متجه إلى موضوع آخر يوجد خارجه. وهذا هو ما يعنيه هوسرل بالقصد أو الاتجاه *l'intentionnalité* الذى يلعب دوراً رئيسياً في فلسفة هوسرل ومعنى ذلك أن الشعور عند هوسرل يقصد موضوعه الذى يغيره في كل لحظة من لحظاته ، وبه ميل طبيعي يحيله إلى هذا الموضوع ويبعده عن تأويل ذاته . والشعور في اتجاهه هذا نحو الموضوع لا يخلق هذا الموضوع أو يوجد كما تدعى المثالية الذاتية . وذلك لأنه في اللحظة التى يتجه الشعور إلى موضوعه يجد هذا الموضوع أمامه على نحو لا يجعله يتدخل في إيجاداه . فالعالم والموضوعات كلها بوجه عام ماثلة أمام الشعور في حالة « معية » وإياه ، ومثول العالم في حالة « معية مع الشعور خطوة سابقة على معرفة الشعور له ، وإذا كان للشعور معطيات *données* فهناك معطيات موضوعية سابقة على هذه المعطيات الشعورية . وهذه المعطيات الموضوعية يسميها هوسرل « بالمعطيات السابقة على المعطيات الشعورية *pré — données* . وهذه المعطيات السابقة على فعل الشرر والتى يجردها الشعور ماثلة أمامه في اللحظة التى يتجه فيها إلى موضوعه لما زعمها الموضوعى الخاص ، وهى التى تجعل من فلسفة هوسرل فلسفة واقعية . وهوسرل يقرر أن موضوع

الشعور له تاريخ وهذا التاريخ يجعلنا نرجع به إلى الصورة التي كانت له قبل أن يكون موضوعاً للشعور أى قبل أن يظهر من خلال الشعور ، وفضلاً عن ذلك . فإن الأشياء عند هوسرل تتمتع بوجود حقيقى لا من حيث أنها تستمد من وحدة الشعور أو الإجو بل من حيث أن لها وحدة خارجية خاصة بها . تتمثل في العلاقات الموضوعية بين هذا الشيء موضوع الإدراك (هذا الكتاب مثلاً) وبين جميع الأشياء التي يوجد مرتبطاً بها مثل المائدة الموضوع عليها الكتاب والأشياء الأخرى الموجودة في الحجرة ... الخ .

وفىما يتعلق بإدراك الإنسان للأغيار أو للأشخاص الآخرين الموجودين معه في المجتمع ، أى إدراك العلاقة بين الفرد والأغيار أو بين الأنا والغير *moi autrui* فقد ذهب هوسرل إلى أن وجود الأشخاص الآخرين يفرض على الذات الشاعرة ويكون ماثلاً أمامها قبل أن يظهر في داخل التجربة الشعورية .

هذه إشارة سريعة لبعض الجوانب الواقعية في فلسفة هوسرل . فالتجربة الفينومينولوجية فيها جانب سلبي يتمثل في هذه المعطيات السابقة على فعل الشعور والتي يجدها الشعور ماثلة أمامه (وهذا هو الجانب الذى يجعل من فلسفة هوسرل فلسفة واقعية) وجانب إيجابي يتمثل في عملية رد العالم إلى الذات ، وفي « المعنى » الذى تعطيه الذات أو الإجو للعالم وهو ما يطلق عليه هوسرل الفعل الشرطى الذات أو الإجو (وهذا الجانب يجعل من فلسفة هوسرل فلسفة مثالية) .

وقد نادى هوسرل في فلسفته بالرجوع إلى الأشياء نفسها *en personne-ss* *solbat* أى إلى الأشياء الظاهرة في الشعور ظهوراً بيئاً أمام البداية . بداية التجربة الحية *L'expérience véru* ومعنى ذلك أنه لكي نحكم على شيء ما لابد أن نرجع إلى الذات لنلتقي بهذا الاتجاه الباطنى أو القصد الشعورى . فإذا كان هذا الاتجاه « ممتلئاً » أى مصحوباً بحضور الشيء أمام الذات الحية ، حكمنا بوجود هذا الشيء ومن ثم بحثنا عن (معنى) نحاول أن نعطيه لهذا الشيء .

واهتمام هوسرل بهذا (المعنى) الذى يظهر أمام تجربتى الحية بإزاء الشيء هو الذى جعل الوجوديين يتأثرون فلسفته ويؤولونها تأويلا خاصا يتفق مع اتجاههم المثالى . فهم يقولون إن (المعنى) الذى أحاول إعطائه للشيء كما يظهر أمام تجربتى الحية مستمد من تجربتى الشخصية بإزائه . وهذه التجربة الشخصية من شأنها أن تظهرنى على وجهة نظرى الخاصة تجاه هذا الشيء . وسيؤدى هذا إلى أن أخلع على الشيء ما أراه أنا فيه ، وما أريد أن أراه فيه باعتبارى فردا له عالمه الخاص ووجوده الخاص وتجربته الحية الخاصة . من أجل ذلك ، قال الوجوديون إنهم تلامذة هوسرل .

والواقع أن الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات تحتل هذا التأويل . فناداة هوسرل بالاستماع إلى « التجربة » — وهى تجربة تقوم على الاتصال المباشر بين الذات الحية وبين الأشياء (مع ملاحظة أن الذات الحية مختلفة عن الذات العاقلة) — قد فهم عند الوجوديين على أنه مناداة بالاستماع إلى التجربة الشخصية الذاتية ، : ولكننا يجب أن ننبه إلى أن هذا التأويل يمثل وجهة نظر واحدة ، وهو لا يلزمنا ولا يقيد هوسرل نفسه . لأن المعنى الذى يظهر أمام تجربتى الحية بإزاء الشيء ليس من الضروري أن أؤوله تأويلا شخصيا ذاتيا بحتا . إذ أن وجود الشيء أو معناه ليس وقفا على ما أعطيه له أنا من معنى ، وإنما يرتبط كذلك بقيامه فى المكان محاطا بالأشياء الموضوعية الأخرى ويرتبط أيضا بالمعنى الذى يحمله الآخرون بإزائه ويرتبط ثالثا بالمعنى الموضوعى لهذا الشيء أى بمعناه العام وبما اصطلح عليه الناس بإزائه فى حياتهم الواقعية وهى حياة تتمدى وتفوق ما يحمله له كل منهم من معنى خاص ، وباجتماع هذه العناصر وغيرها تستطيع فلسفة الظاهرات أن تظفر بتأويل واقعى إلى جانب تأويلها الوجودى السائد .

٣ - الواقعية

الفلسفة الواقعية بوجه عام هي تلك الفلسفة التي لا تريد أن تضحى بوجود الطبيعة والأشياء في سبيل الذات أو هي التي تريد أن تحد من تأثير الذات واتجاهاتها الشخصية في الحكم على الأشياء . وإذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية بأنها هي الفلسفة التي تميل إلى قراءة الطبيعة من خلال الذات وتربط وجود الأشياء بمجلة الذات بحيث تجعل الذات مسؤولة عن معرفة الأشياء فحسب بل عن وجودها أيضاً ، إذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية على هذا النحو فإن الواقعية تميل -- على العكس من ذلك -- إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء ، وتقلل بقدر الإمكان من أثر الذات فتذهب إلى أن الذات وإن كان لها أثر غير منسكور في معرفتنا للأشياء ، فإنه لا نستطيع أن ندعى أنها تخلق وجود الأشياء.

فالواقعية تذكر على الذات قدرتها على خلق الأشياء أو إيجادها ، الأمر الذي ادعته المثالية وبالغت فيه ولعل مبالغة المثالية في إدعائها هذا القول وإصرارها عليه هو الذي أدى إلى قيام الواقعية باعتبارها ردّ فعل ضد هذا الإدعاء . أما من ناحية معرفة الذات للأشياء وقدرتها على هذه المعرفة فمن الخطأ الشائع القول بأن الواقعية أفكرت على الذات هذه القدرة أيضاً بحيث جعلت الذات في موقف سلبي محض تتقبل التأثيرات الحسية من الخارج كما تفعل آلة التصوير بالنسبة إلى الصور الفوتوغرافية التي تلتقطها . هذا القول ليس إلا إفتراء صارخاً على الواقعية الفلسفية ، لأن الواقعية لم تلغ الذات لحساب الأشياء بل اعترفت بقايلتها ونشاطها ولم تذكر الدور الذي تقول به في معرفة العالم . ولكنها بدلا

من أن تلقى على الذات كل المسؤولية في معرفة العالم والأشياء وبدلاً من أن تستمع إلى صوت الذات وحده أرادت — متمشية في ذلك مع النزعة الديموقراطية — أن تعطى للأشياء حق الكلام ، وأرادت أن تستمع إلى صورتها بعد أن ظلت الإنسانية تستمع إلى صور الذات آماداً طويلة . إذ من يدري ؟ لعل الأشياء وحدها — دون أن تطلب مدداً من الذات — لعلها قادرة على القيام بتجميعات أو بتشكيلات متقنة ، تجدها الذات أمامها عندما تتجه إلى معرفة الطبيعة . وليس من شك في أن هذه التشكيلات تمثل فاعلية للطبيعة أو قدرتها الذاتية على الوقوف على أرجلها وحدها من غير أن تستعين بالذات . فبأى حق إذن نحرم الطبيعة من هذه الفاعلية ؟ وبأى حق إذن نلقى بالمسؤولية كلها على الذات ؟

أرادت الواقعية إذن أن تقوم بعملية توزيع للمسؤولية : مسؤولية معرفة الإنسان للعالم ، فتعطى جزءاً للذات وفعاليتها وجزءاً آخر للطبيعة وفعاليتها . وعن طريق هذه الفاعلية المزدوجة : الفاعلية الآتية من الذات ، والفاعلية الآتية من الطبيعة ، تتم معرفة الإنسان للعالم ، فالواقعية في صميمها قد قامت إذن لتقاوم هذه « الآلة » التي اتسمت بها المثالية على مر العصور والتي تمثلت في محاولة إرجاع كل شيء وكل مسؤولية إلى الذات العاقلة ، ولكنها لم تقصد بحال من الأحوال إلى إلغاء وجود الذات وإلى القضاء على فاعليتها ، إذ لو فعلت ذلك لما كانت جذيرة بأن تسمى فلسفة .

وقبل أن نعرض لشرح بعض الأسس التي تقوم عليها الواقعية الفلسفية نريد أولاً أن نقوم بتحليل سريع للواقعية الساذجة التي كثيراً ما خلط بينها وبين الواقعية الفلسفية .

(١) الواقعية الساذجة

الواقعية الساذجة هي واقعية رجل الشارع الذي يحصر نفسه في دائرة حياته الضيقة ، يدبر أمور معاشه ، ويكرس نفسه لها وينغمس فيها حتى يغرق إلى أذنيه . هذه هي الصورة الأولى للواقعية الساذجة ، والحياة التي تظهر لنا من خلال هذه الصورة هي الحياة اليومية الدارجة وأهم ما تتصف به هذه الحياة أنها «ثرثرة» (والتعبير من وضع هيدجر) ومعنى هذا أن مشاكلها الجزئية التافهة لا تنتهى ، يأخذ بعضها برقب بعض ، وتسلم الواحدة منها إلى الأخرى بحيث لا تترك لرجل الشارع فرصة التفكير في نفسه أو بحث علاقته بالوجود الخارجى العام ، ورجل الشارع يؤمن بحياته الدارجة إيماناً أعمى ، ويتهالك على حل مشاكلها المتعددة ، وينساق في تيارها الجارف ويفقد نفسه فيه أو يكاد ، وحياته هذه الدارجة تمثل عنده كل الحياة ، ووجوده هذا الثرثار يتراءى له وكأنه الوجود كله ، وفضلاً عن ذلك ، فإن رجل الشارع يرفض أن يزعج بنفسه في مشاكل عامة لأنها تبدو له مضيعة للوقت ، لوقته هو الثمين جداً في نظره ، وقد يقول لك عندما تحاول أن تعرض أمامه مشكلة عامة : «مالى ومالى هذا الكلام» ، أنارجل واقعى ، ، وهو يقصد ذلك أنه يحصر نفسه في دائرة مشاكل حياته الخاصة ، ولا يريد أن يذهب بأفقه إلى ما بعدها ، وهو يقصد كذلك أنه يؤمن بأن حياته اليومية هي وحدها الحياة المجدية ، ذات القيمة بالنسبة له ، وهو من أجل ذلك لا يريد عنها حولا .

فالصورة الأولى للواقعية الساذجة إذن هي صورة الحياة الدارجة الثرثرة ، ولكن هذه الواقعية لها جوانب أخرى ، فقد تتسع نظرة الرجل المادى قليلا حتى تسمح له بمناقشة طريقة معرفته للأشياء ، وسيتضح له أنه يثق ثقة عمياء بالمعرفة

التي تأتي له عن طريق الحواس. والواقع عقده هو ما تقدمه له الحواس، ولذلك فإنه يفترض إفتراضاً وجود العالم الخارجى فى صورته المحسوسة، ويسلم به مقدماً دون أن يناقشه، ومن أجل ذلك فإن هذا العالم المحسوس يفرض نفسه على رجل الشارع فرضاً لأنه ينظر إلى الحقائق المحسوسة الخارجية باعتبارها الأصل، ويفطن إلى معرفته لها على أنها مجرد نسخة من هذا الأصل، ولهذا، فقد شاع تشبيه معرفة رجل الشارع أو المعرفة فى الواقعية الساذجة بآلة التصوير التى تنقل لنا نقلاً أميناً الحقائق الخارجية دون أن تناقش وجود هذه الأشياء أو تنصرف فى الصورة التى تلتقطها منها.

وعلى ذلك فإن الإدراك فى الواقعية الساذجة يتميز بأنه إدراك فوتوغرافى، ومعنى ذلك أنه إدراك منسوخ من الواقع، ومن الحقائق الخارجية دون تصرف، فرجل الشارع رجل تائه : تائه فى الحياة اليومية وتائه كذلك فى الوجود الخارجى المحسوس وهو لا يستطيع مطلقاً أن يفصل بين نفسه وبين هذا الوجود المحسوس، ولذلك فهو يجعل نفسه صورة منه لأنه ملتصم وإياه، مندمج فى وجود الأشياء؛ تائه فى العالم الخارجى، وكأنه جزء أو صورة منه.

فالإدراك فى الواقعية الساذجة يتصف بأنه إدراك فوتوغرافى، لأنه ينقل الواقع المحسوس بأمانة دون تصرف، ولأنه إدراك منسوخ من هذا الواقع، ولأنه إدراك مفروض من الخارج، ولأنه كذلك إدراك متزج بالواقع تائه أو ضائع فيه، فرجل الشارع لا يستطيع أن يفصل بين وجوده والوجود الخارجى لأن هذا الفصل يحتاج إلا مجهود عقلى يجعل الرجل العادى يتقبل الآثار الحسية ويسمح بانطباعها عليه، وهو يسمح بانطباعها عليه دون أية مقاومة، لأن المقاومة لا تصدر إلا عن شخص يشعر بكيان مستقل له، وهو لم يصل إلى تصور كيان مستقل لنفسه وبالتالي لم يصل إلى تصور كيان مستقل للأشياء

الخارجية^(١) فهو إذن يمتزج بالاشياء الخارجية ، ومن أجل ذلك يتركها تنطبع عليه .

ومن هذه الناحية يبدو ادراك رجل الشارع على أنه ادراك آلي ، وهذه صفة أخرى لكونه فوتوغرافيا ، فآلة التصوير عندما تلتقط مناظر الاشياء التي أمامها لسان حالها يقول : « أنا كالأشياء تماماً ، لا فرق بيني وبينها ، ولن يتأثر وجود هذه الاشياء حين أتدخل لالتقاطها لأنني سأكون أمينة في هذا الالتقاط ، بل إنني أكون جزءاً من هذه الاشياء . حين أتدخل لا انتزع قطعاً صغيرة أو أجزاء صغيرة منها فتكون هذه الأجزاء هي من الاشياء لأنها ليست إلا صوراً للأشياء وأنا نفسى صورة من الاشياء » .

(١) يرى الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه عن « نظرية المعرفة » أن المعرفة في الواقعية الساذجة شديدة بالصور التي تلتقطها آلة التصوير ، ولكنه رتب على هذه القضية نتيجة لانوافقه عليها ، فهو يقول إن المعرفة في الواقعية الساذجة قائمة في (أن العالم الخارجى موجود بغض النظر عن وجودى ، إذ هو موجود مستقلاً عن معرفتى إياه فالمصباح المضى على مكتبى قائم هناك سواء انجبت إليه ببصرى لأراه أو أقفلت عيني بحيث لا تراه . فالامر ههنا بذاته الامر فى آلة التصوير وما تصوره ، فالشئ المصور موجود سواء اعترضته آلة التصوير لالتقاط صورته أو لم تعترضه) . ولكننا نعتقد على العكس من ذلك أن تصور وجود مستقل للعالم الخارجى لا يستطيعه آلة التصوير ولا عين الواقعية الساذجة التي يوجد فيها الرجل العادى يمتزج مع الاشياء الخارجية . أما تصور الاشياء الخارجية على أنها مستقلة عنى فلا يأتى إلا فى مرحلة متأخرة جداً ، وهى مرحلة الواقعية الفلسفية ، التي أسقطها الدكتور زكي من معالجته ولم يفرق بينها وبين الواقعية الساذجة .

فتصور رجل الشارع للواقع تصور ساذج فوتوغرافي لهذه الأسباب مجتمة، وهذا التصور لا يرجع، ولا يمكن أن يكون راجعاً، إلى أن يتصور هذا الواقع باعتباره مستقلاً عنه، بل يرجع على العكس من ذلك تماماً إلى أنه يتعذر عليه أن يفصل بين نفسه وبين الواقع، وهذا يدخل دون شك في دائرة تزمت رجل الشارع، فرجل الشارع متزمت إلى أبعد الحدود. ومن أجل ذلك يعتقد أنه يكون الأشياء الخارجية شيئاً واحداً، وأنها موجودة فيه أو أنه موجود فيها ولا انفصال لوجوديهما. إنه يتصور دائماً — كما يقول مرسرل في كتابه «الافكار» Los ideas — عند وصفه للموقف الطبيعي أو العادي — أنه مع الأشياء، وأنه يدركها إدراكها مباشراً دون أن يناقش وجودها أو وجوده بالنسبة لها لأنها هناك، أمامه وحسب، لأنه يكون وإياها حقيقة واحدة أو واقعا واحداً.

وهذه الواقعية الساذجة — واقعية رجل الشارع أو واقعية الموقف العادي — أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية لأن الإنسان في أول عهده بالأشياء لا يستطيع أن يفصل بين وجوده ووجودها، ويتصور أنه مركز العالم ومركز وجود الأشياء الخارجية، لا باعتبار أنه يخلق عليها الوجود بل لأنه قائم فيها ومختلط بها، وقد يتصور الإنسان في هذه المرحلة المختلطة أن قوة تسيطر عليه وعلى الأشياء، فتجعلها فيه وتجعله فيها وتمزج بينها وبينه على نحو لا يستطيع معه أن يميز وجوده ووجودها، وفي هذه المرحلة تفرض الأشياء الخارجية وجودها على وجود الرجل العادي في واقعيته الساذجة، ولكن هذا لا يدل مطلقاً على أنه يدرك أن الأشياء مستقلة عنه وإنما يدل فقط على أنه آلى التفكير وعلى أن جهده العقلي محدود جداً، بلغ من ضآلته أن أصبح الرجل العادي في حالة «تقبل» أو «انفعال» أمام الأشياء الخارجية وتلاشت أو كادت فاعليته الذهنية، الأمر الذي يجعله ملتصقاً مع الأشياء الخارجية، مشدود الوثاق بها. متبالسكا عليها ولا يسمح لنفسه بمقارعة تأثيرها وانطباعها عليه.

(ب) الابتعاد عن الواقعية الساذجة

ولكن هذه الثقة العمياء بالعالم الخارجى لا تستمر طويلا. والرجل العادى لا يظل طويلا تائهاً مكبداً فى العالم المحسوس لا يشعر بكيان مستقل لنفسه ، ولا يشعر باستقلال وجوده . نقول إن الإنسان لا يظل طويلا غير شاعر باستقلال وجود الأشياء عن وجوده . نقول إن الإنسان لا يظل طويلا فى هذا الاختلاط غير المتميز مع الأشياء إذ سرعان ما يتجه إلى ذاته ، ويقلل من تمسكه على العالم الحسى الخارجى ، ويزداد شعوره بذاتيته . حينئذ تبدأ مرحلة جديدة يفصل فيها الإنسان بين نفسه وبين وجود الأشياء الخارجية ويشعر بأنه قوة يجب أن يعمل حسابها فى العالم ، وقد يصاحب شعور الإنسان بوجوده المستقل ، شعوره بوجود مستقل للأشياء الخارجية . وقد يحتاج هذا الشعور الأخير أمه إلى فترة لضج عقلى أخرى .

وهناك أسباب كثيرة تدعو الإنسان إلى الشعور بذاتيته وإلى الفصل بين وجوده ووجود الأشياء الخارجية ، فسرعان ما يكتشف الإنسان أنه يخطئ فى إدراكاته الحسية . واكتشافه لخطئه معناه أنه ليس هو الأشياء أو أنه ليس آلة فوتوغرافية تسجل عليها التأثيرات الحسية المختلفة . إن الآلة الفوتوغرافية لا تخطئ ، وهى تسجل الآثار الحسية بأمانة فائقة . ولكن هذه الأمانة مفروضة عليها . فهى أمينه رغم أنفها . إنها تود لو أخطأت . تود لو كانت قادرة على الخطأ ، ولكنها لن تبلغ أبداً ما تريد . إن الخطأ (وكذلك الخطيئة فى ميدان الأخلاق) غيب ملازم للإنسان ولكنه أمل بالنسبة إلى آلة التصوير ، فما اكتشاف الإنسان لقدرته على الخطأ اكتشاف لذاتيته وتوكيد لشخصيته ودحض للقول بأنه نسخة من الأشياء الخارجية .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الإنسان يكتشف أن إدراكه للأشياء الخارجية قد يختلف عن إدراك الشخص الآخر . ومعنى ذلك أن به شيئاً ما يميزه عن الأشخاص الآخرين ، وأنه يتقبل الآثار الحسية على نحو يميزه عن الآخرين لها ، وهذا من شأنه أن يزيد الشعور بذاتيته ويقلل من انصهاره في العالم الخارجى .

وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان يكتشف أنه قادر على أن يخضع على الأشياء الخارجية من صور الخيال وتهاويل الأحكام ما ليس فيها ، وهو قادر على أن يعيد إبداع العالم من جديد وإلياسه صورة غير صورته .

كل هذا من شأنه أن يعطيه ثقة هائلة في ذاته ، ومن ثم يبعد عن الانصهار في الأشياء الخارجية ، ويسعى إلى الفصل بين ذاته وبين هذه الأشياء .

وهذا إيمان بإنهاء الواقعية المادية الساذجة وبيده الإنسان مرحلة جديدة من مراحل تطوره الفلسفى ، وهى مرحلة المثالية ، وقد تسبق الحركة المثالية موجة من الشك : يضع فيها الإنسان وجود الأشياء الخارجية موضع الشك ويمصف بقيمة إدراكاته الحسية .

تبدأ الحركة خجولة محدودة شأنها في ذلك شأن كل الحركات فى أول نشأتها .

فقد تصور ديكارت العلاقة بين الذات والعالم والخارجى على أنها علاقة ثنائية ، وفصل بين كل منهما ، وأقام لكل منهما عالماً خاصاً جملته موازياً للعالم الآخر . ولذلك فإننا نرى ديكارت يميز بين نوعين من الجوهر : الجوهر الممتد الذى يملأ المكان والجوهر المفكر الذى يملأ ذواتنا والذى يقوم به عمليات مختلفة مثل التفكير والرغبة والإرادة .

وهذه الثنائية المؤسسة على التوازى بين الذات والموضوع كانت أول رد

فعل قامت به المثالية العقلية ضد الواقعية المادية الساذجة ، ولكن رد الفعل هذا لم يكن مجرد خطوة غير كافية لإرساء قواعد المثالية الصحيحة . وذلك لأن ترك عالم الامتداد في حالة توازن مع عالم الذات قد يؤدي إلى استسلامه عن الذات وعدم الخضوع لسيطرتها .

والمثالية لا تنفع بهذه النظرة المثبئية الخجولة إلى عالم الامتداد الحسى ولذلك نراها تحاول أن تعدل من خططها لتدخل العالم المحسوس في حوزتها بدلا من أن تتركه في حالة توازن يوشك فيها أن يفلت من بين يديها . ومن هنا نفهم قيمة الدور الذى لعبه كانت في تاريخ المثالية فقد اتخذت كانت نقطة بدئه من التجربة . والتجربة كما يفهمها عبارة عن العالم المحسوس من حيث أنه خاضع للعقل ومن حيث أن العقل الباطن له ميثوث فيه .

هذه المثالية الكانتية تمثل قفزة جريئة في تاريخ المثالية كله ، أكدت فيها الذات وجودها على نحو لم يسبق له مثيل . فلم تعد المثالية على يد كانت تلك المثالية الخجولة التى نجدها عند ديكارت والتى تغطى الهجوم على عالم الامتداد الحسى فتقنع بتركه في حالة توازن مع الذات . ولم تعد كذلك تلك المثالية التى نجدها عند الفلاسفة الإنجليز (لوك ، باركلي ، هيوم) والتى لم تستطع التخلص تماما من العالم المحسوس فتصورت عالم الأفكار على غرار عالم الصور الحسية بل أصبحت المثالية على يد كانت مثالية جزئية هجمت على التجربة الحسية كلها لتخضعها للعقل وشروطه ومقولاته . فكانت قد تصور الشروط والمقولات العقلية على أنها باطنة في التجربة ، وذلك لكي يوسع من نطاق الحقل الذى تعمل فيه المثالية .

وأيا ما كان الامر فإن المثالية الكانتية تبدو لنا على أنها الصورة التى أكدت

ففيها الذات نفسها على نحو فريد لم يسبق له مثيل ، وهي من هذه الناحية تقع في الطرف المقابل للواقعية الساذجة ، فإذا كان رجل الشارع في الواقعية الساذجة يثق ثقة عمياء بالاشياء الخارجية فإن كانت يثق ثقة عمياء بالذات التي بلغت من ثقتها بنفسها ان نزلت إلى حقل التجربة التحسية فواجهته وأقامت فيه ونشرت عليه مقولاتها العقلية فلفته في طياتها لها .

(ح) الواقعية الفلسفية

واقعيات :

قبل أن نتعرض للواقعية الفلسفية يحسن أن نتناول المعنى الذى تتخذه « الواقعية » عند بعض الاتجاهات الفلسفية وغيرها .

فهناك الواقعية بمعناها المألوف الذى يستخدم فى الحياة استخداماً غير دقيق وغير واضح ، « كن واقعياً » : يقوله لك صديقك ويريد بذلك أن يحضك على أن تستسلم للأمر الواقع ، وأن لا تثور عليه . وأن ترضى به كارهاً . ويقوله لك القوى لير غمك على أن تقبل ما يميله عليك من شروط . ويقوله المستعمر للأمم المغلوبة على أمرها ليقتل فيها كل روح للمقاومة ويميت فيها الثورة عليه ، ذا كراً لها قوته وجبروته وجيوشه وأساطيله البحرية والجوية ، والواقعية بهذا المعنى تحمل معنى الخنوع والاستسلام وتقتل فى الفرد والامة الروح الثورية التى يؤكد بها كل منهما وجوده وتدفعه إلى تحقيق إمكانياته وتعينه على الطموح والتقدم فى الحياة . فعندما يقول لنا المفارض القوى أو المستعمر القوى « كونوا واقعيين » فإن معنى قوله هذا سيكون « القوا السلاح » أو « كفوا عن المقاومة » . هذه الواقعية المردولة المستسلمة علينا أن نتجنبها ونفكر منها ونقاومها ما وسعنا ذلك .

وهناك كذلك الواقعية الساذجة التى يثق بها رجل الشارع ثقة صمياً . ويسير إليها معصوب العينين . وقد رأينا أن أهم ما يميز هذه الواقعية هو امتزاج الرجل العادى بواقعه على نحو لا يستطيع أن يفصل بين نفسه والواقع وبالتالي ، لا يستطيع أن يشعر بوجود مستقل لنفسه عن الواقع أو بوجود مستقل للواقع عنه ورأينا كذلك أن هذه الواقعية واقعية متزمتة لا تعمل حساباً للخطأ لأن رجل الشارع لا يناقش نفسه الحساب ولا يعتقد أنه يخطئ .

وهناك أيضاً الواقعية البرجماتية ، وقد سبق أن قلنا إن الحقيقة عند الرجل البرجماتي هي تلك التي تقود إلى النجاح في الحياة ، وهي التي ترتبط بالآثار العملية للفعل وهي التي نخدمنا في الواقع العملي . ومن شأن هذا كله أن يقرب الواقعية البرجماتية من الواقعية الساذجة الدارجة .

نومع ذلك فإن الواقعية البرجماتية أرقى من الواقعية الدارجة وأكثر نضجاً منها . فالرجل البرجماتي ليس له غرور الرجل الساذج وتزمتة . وهو يعترف مقدماً بأخطائه ويقدم لنا في هذا السبيل نظرية جديدة للخطأ قوامها القانون القائل بأن القضايا التي ليس لها آثار عملية خاطئة . . هذا فضلاً عن أن البرجماتي لا يقف في سلوكه عند الظاهر من الأمور كما يفعل الرجل العادي وذلك لأنه طموح يريد أن يحقق للإنسان كل ما يفيد في حياته ، ومن أجل هذا فإنه يتخذ لنفسه شعاراً . ليس هذا كافياً تماماً .

Ever not puite

لكن هذه الواقعية البرجماتية ، وهذا نقد سبق أن قلناه — لا تقدم لنا بحثاً إيجابياً عن الحقيقة لأن المعيار الذي تقدمه لنا يصلح لاستبعاد القضايا التي ليست لها آثار عملية من دائرة القضايا الصحيحة . ولكنه لا يرشدنا إرشاداً مباشراً إلى القضايا الصحيحة ، فضلاً عن ذلك فإن هذه الواقعية لا تفهم من الواقع إلا الواقع العملي الذي يؤدي الخدمة الإنسان في حياته العملية . ومعنى ذلك أن البرجماتي لا يهتم بالواقع إلا بالقدر الذي يفيد له ليسكون متمشياً مع مصالحه الشخصية وحاجاته الفردية . فهو لا يهتم إلا بما يعنيه هو ولا يعترف بحقيقة إلا بما يؤدي إلى تحقيق أغراضه .

ولهذا فإن الأبحاث البرجماتية كثيراً ما تنتهي إلى أنواع مختلفة من المثالية . وهناك كذلك نوع آخر عن الواقعية المتأفيفية التي تبدأ بأن تضع المطلق في الواقع وتحيل كل ما يطرأ على هذا الواقع من تغير وصيرورة إلى هذا المطلق

وحيث أنه أوقيامه في كل جزء من أجزاء الكون وفي كل فعل من أفعال الإنسان .
وهذه الواقعية الميتافيزيقية ليست شيئاً آخر إلّا ما أطلقنا عليه المثالية الموضوعية
أو المطلقة . كما عرضنا لها عند هيجل وكما التقى بها في كثير من الفلسفات المسيحية .
ولسنا في حاجة إلى القول بأن هذه الواقعية ليست إلّا واقعية معكوسة لأن الواقع
عندها هو واقع « المطلق » وحده ، من أجل ذلك فهي لا تحمل من الواقعية إلّا
اسمها لأنها في حقيقة الأمر ليست إلّا مثالية متطرفة . إذ أنها لا تؤمن بهذا العالم
إلّا باعتباره مجرد مظهر للحقيقة المطلقة الباطنة فيه .

وهناك أخيراً واقعية ظهرت عند أصحاب الواقعية المنطقية أطلق عليها
برتراند رسل B · Russell (وهو أحد مؤسسي هذا المذهب) اسم الواقعية
التحليلية *realisme Analytique* يعتقد رسل — شأنه في ذلك شأن جميع
الواقعيين — أن وجود الأشياء ليس رهناً بمعرفتها أي أن وجود الشيء مستقل
عن معرفتي له ويتعدى أو يفوق هذه المعرفة . لكن واقعية رسل تتصف بصفة
أخرى ، وهو أنها تحليلية ، فما الذي يقصده رسل بهذه الكلمة ؟ الفلسفة عند رسل
عبارة عن تحليل للألفاظ والقضايا التي يستخدمها العلماء والتي يقولها الناس في
حياتهم اليومية . فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبراً جديداً عن
العالم . وليس من مهمته أن يحكم على الأشياء بل إن مهمته محصورة في تحليل
وتوضيح المعاني والألفاظ والعبارة تحليلًا وتوضيحًا منطقيين ، ومعنى ذلك
أن الوجود الحقيقي عند رسل وأصحاب الواقعية المنطقية ليس هو الوجود الشيء
أو وجود الموضوعات الشبيهة بل وجود المعاني والماهيات الرياضية أو المنطقية
التي يقوم الفيلسوف بتحليلها . وهذا يؤدي في نهاية الأمر إلى أن يحيل الوجود
الواقعي المتمد في المكان وفي الزمان المكاني إلى وجود مجرد هو وجود الماهيات
الرياضية والمنطقية وهو ما يمثل عند رسل الوجود الواقعي بمعنى الكلمة ، وذلك

لأن الوجود الواقعي في رأيه هو ذلك الوجود الذي لا يتأثر بذاتية الشخص المدرك أو بمعرفته الشخصية . ووجود الماهيات الرياضية والمنطقية من هذا الطراز ، إذ أن المعاني الرياضية والمنطقية لها وجود مستقل عنى تمام الاستقلال . وهذا صحيح . ولكننا نريد أن ننبه هنا فقط إلى أن واقعية هذا العالم المجرد القائم على الماهيات الرياضية المنطقية تختلف عن الواقعية الموضوعية الشيعية التي يفهمها أصحاب المذهب الواقعي أو أصحاب الواقعية الفلسفية .

الواقعية الفلسفية والثورة على نظرية المعرفة :

قلنا إن الواقعية قامت لتحد من تأثير الذات ومن تقييد وجود الأشياء بمجملتها على نحو ما ذهبت إليه المثالية الذاتية ، ولعل تأثير المثالية بوجه عام لم يتضح كما اتضح في نظرية المعرفة فكان من الطبيعي إذن أن توجه الواقعية هجومها على نظرية المعرفة .

ونحن نعلم أن نظرية المعرفة تقوم على أن المثالية الذاتية لا تعرف إلا بوسيلة واحدة تجعلنا نتصل بالعالم الخارجى ، وهذه الوسيلة تنحصر عندها في بحث إمكانية المعرفة ورسم الحدود التي يجب أن تقف عندها المعرفة العقلية ، فيلسوف نظرية المعرفة يقول لك : إنك لن تستطيع أن تعرف العالم إلا إذا كنت أولا على يقين من أن المعرفة نفسها ممكنة ، وهذا معناه بعبارة أخرى أن كل معرفة لابد أن تسبق ببحت في إمكانية المعرفة .

ولكننا نتساءل الآن مع الواقعيين المحدثين عن قيمة هذا البحث وضرورته . فعندماؤكد أن الماء يغلي لاني أراه يغلي أمامى فهل استلزم هذا القول منى أن أبحث عن كيفية معرفتى لأن الماء يغلى ، وعن إمكانية معرفتى هذه ، وعن حدود هذه المعرفة الحق أننا هنا أمام قضيتين مختلفتين القضية الأولى تقول :

« الماء يغلي » ، أما القضية الثانی فنقول . « إننى أعرف أن الماء يغلي » . والقضية الأولى لا تفترض شيئاً يتعلق بمعرفة هذه الظاهرة أو بإمكانية معرفتها وإنما تبدأ من الغليان الواقعى للماء ، وتكتفى بذلك . أما القضية الثانية فهي تفترض إمكانية معرفتى لهذه الظاهرة وحدودها وكيفية معرفتى لها . وفيلسوف نظرية المعرفة يبدأ بالبحث فى جميع الافتراضات ويوقف بحثه عليها فيفضل الطريق فى متاهاتها المتشعبة وأروقتها المعددة ويعتمد بذلك عن الوجود الواقعى .

علينا إذا ألا نتخذ نقطة بدئنا فى البحث الفلسفى من نظرية المعرفة بل من الواقع الطبيعى بما يشتمل من صيرورة أصيلة .

ولم يخطئ أصحاب نظرية المعرفة فقط فى نقطة البدء التى تصوروها فى بحثهم الفلسفى بل فى النتائج التى رتبوها على هذا البدء . ذلك أنهم حصروا العلاقة الغنية الرحبة التى تقوم بين الإنسان والوجود فى العلاقة الفقيرة المحدودة القائمة بين الذات والموضوع . فعلاقة الإنسان بالوجود ليست محصورة فقط كما ظن أصحاب نظرية المعرفة فى تلك الرابطة العقلية التى تصل الذات بالموضوع أو فى تلك الرابطة المنطقية التى تقوم فيها بإسناد صفة أو محمول على موصوف أو موضوع عن طريق فعل الإسناد وهو ما يسميه المناطقة بالرابطة . ذلك لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة ذاتية محضه . وتبدأ وتم فى نطاق الذات من حيث أن الذات هى التى تضع الصفة أو المحمول كما أن الموضوع الذى تصفه وتصدر حكمها عليه ليس هو الموضوع الواقعى الذى يتعدى الذات ويوجد خارج نطاقها بل هو موضوع ذاتى محض تضعه الذات من زاويتها الخاصة ، وعلى ذلك فقد ذهب الواقعيون إلى أن الموضوعات الواقعية تتعدى كل الوسائل التى تضعها الذات العارفة لتسيطر عليها . ومن الاحجاف بهذه الموضوعات أن تقتصر نظرنا إليها من خلال الذات العارفة فقط . نخذ مثلاً هذا المصباح الذى أمامى على مكتبى ،

فهل وجود هذا المصباح ينحل فقط إلى مجرد إحساساتى التى تصلنى عنه ، وهل وجوده هو فقط ما أعرفه أنا منه أم أن له وجوداً يتعدى مجرد معرفتى له بحيث أنه يظل موجوداً حتى ولو لم أعرف شيئاً عنه؟ وبعبارة أخرى . هل وجود هذا المصباح محصور فى وجوده المعروف لى أم أن له وجوداً آخر يتعدى هذا النطاق ويوجد مستقلاً عن معرفتى الذاتية له ؟ يجيب الواقعيون على هذا بالإيجاب .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فقد تصور الفلاسفة المثاليون وأصحاب نظرية المعرفة العقل تصوراً خاصاً بأن نتجئ لوامنه مملكة تنشر على الوجود الواقعى إطاراً عامة مطلقة وصيغاً كلية وقوالب مشتركة نصب فيها الأشياء والأشخاص على السواء دون تفرقة بين هذا وذاك . وقد زعم هؤلاء الفلاسفة أن وجود الأشياء والأشخاص مرهون بوضعها الذى تتخذه داخل الصيغ وتلك القوالب . ولكن الفلاسفة الواقعيين يردون على ذلك قائلين إن الأشياء فى الطبيعة قادرة من تلقاء نفسها - عن طريق علاقاتها بعضها ببعض الآخر - على إحداث دقائمات ، وتشكيلات واقعية يجدها الشعور أو العقل دجاهرة ، أمامه . ذلك لأن قدرة الطبيعة لا تقف عند حد ، ومن الاجحاف بها أن نغمطها حقها وقدرتها ونضيف كل شىء إلى العقل .

أسس المذهب الواقعى أو النيورىالزم :

المذهب الواقعى الجديد أو النيورىالزم الذى ظهر فى الولايات المتحدة الأمريكية فى أوائل هذا القرن ، هو أحد المذاهب الواقعية تذكره هنا على سبيل المثال فقط ، لنقدم للقارىء إحدى الصور التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة لمذهب الواقعية .

في يوليو عام ١٩١٠ لشرسة من الفلاسفة الأمريكيين منشوراً هاماً أعلنوا فيه دستورهم الذى ضم مبادئهم الواقعية . وقد أطلقوا على مجموعة مبادئهم هذه اسم « النيوريا ليزم » ونشروا عام ١٩١٢ كتاباً بهذا الاسم « The New — Realism » يضم أبحاثهم الواقعية وهؤلاء الفلاسفة الستة هم : (1) Edwin b. Holt (2) Walter T. Marvin (3) William P Mont. agño (4) Ralph b. Perry (5) Walter b. pitkin (6) Edward G. Spaulding .

وفي هذا الوقت بعينه كان الفيلسوف الانجليزى صمويل الكسندر Samuel Alexander يتابع من جانبه نشر مقالاته وأبحاثه الواقعية حتى توجها عام ١٩٢٠ بكتابه الرئيسى «المكان والزمان والالوهية» "Space, Timen and Doity,,

وعلى الرغم من وجود خلافات دقيقة بين صموئل الكسندر وبين الفلاسفة الأمريكان أصحاب النيوريا ليزم ، وعلى الرغم من وجود خلافات بين هؤلاء الأمريكيين الستة بعضهم والبعض الآخر ، على الرغم من هذا فإننا سنحاول هنا تلخيص الاسس التى يقوم عليها المذهب الواقعى الجديد خاصة فيما يتعلق بنقد نظرية المعرفة ، الامر الذى اهتمنا به بصقة خاصة فى هذا الكتاب ، وفيما يلى بعض الاسس المشتركة بين أصحاب المذهب الواقعى الجديد .

١ — على العقل أن يخفف من ادعاءاته ويضيق من دائرة الحقوق التى منحها لنفسه على مر العصوره والواقعيون لا يطالبون بإلغاء العقل ولا يجعلون منه مجرد قسمة للظواهر الطبيعية أو محاكاة لها ، كما يقال عادة . وإنما لا يوافقون فقط على أن يجعلوا العقل يحتكر هذه السلطات الواسعه التى خولها لنفسه ، ويفضلون أن يقوم العقل بتوزيع هذه السلطات بينه وبين الطبيعة أو بينه وبين الاشياء والظواهر فى الطبيعة ويذكر الواقعيون فى هذا الصدد أن العقل يكف عن نشاطه فى فترات

كثيرة ، ومع ذلك فإن وجود الأشياء أو الظواهر لا يتأثر بهذا . وفضلاً عن ذلك فالعقل يخطئ واكتشافه لخطئه المتواصل لابد أن يكون قد أقنعه على مر العصور بأن كلمته ليست دائماً هي العليا .

٢ — وجود الأشياء ليس رهنًا بمعرفتها . وذلك لأننا يجب أن نفرق في الشيء أو في الظاهرة بين الجزء البسيط الذي تستطيع الذات العارفة أن تلم به وبين وجود الشيء أو وجود الظاهرة الذي يفوق ما نعرفه منها ومعنى ذلك أن هناك صلة بين الشيء موضوع المعرفة وبين الذات العارفة ، ولكن هذه الصلة لا تتعدى حدود المعرفة إلى الوجود أعني أن الشيء لا يعتمد على الذات في وجوده .

٣ — وجود الشيء ليس قائماً في مجرد إدراكه كما ذهب إلى ذلك باركلي كل ما نستطيع أن نقوله في هذا الصدد أن إدراك الشيء هو إدراكه Percipi est percipi . ومعنى ذلك أن فعل الإدراك لا يؤثر إلا في الشيء باعتباره مدركاً لا في وجود هذا الشيء بصفة عامة مع ملاحظة أن هذا الوجود يفوق الوجود المدرك .

هنا وينقسم الواقعيون إلى قسمين : أصحاب الواقعية الجديدة New-Realism وأشهرهم رالف بارتون برى Ralph Barton Perry (ولد عام ١٨٧٦) ، وأصحاب الواقعية النقدية Critical realism وأشهرهم جورج سانتايانا George santayana (١٨٦٣) .

رأى رالف بارتون برى أن العقل محايد ، ومعنى ذلك أن حضور العقل في عملية الإدراك أو المعرفة لا يؤثر في الشيء المدرك أو المعروف ويؤدي هذا أيضاً إلى أن وجود الشيء داخل العقل أو في باطنه لا يختلف مطلقاً عن وجوده خارج العقل ، ويذهب برى أيضاً إلى أن العقل يستطيع أن يدرك إدراكاً مباشراً الوجودات المادية ويتصل بها دون أن يؤثر فيها أى دون أن يغير من وجودها الواقعي .

أما جورج سانتيانا فقد رأى أن العقل — نظراً لطبيعته الروحية — لا يستطيع أن يتصل اتصالاً مباشراً بالوجودات المادية ، فلا بد إذن أن يكون اتصاله المباشر بماهيات تمثل عند الشخص المدرك رموزاً وعلامات تصله بالوجودات المادية فهذه الماهيات تمثل إذن حلقة وسطي بين العقل وبين الوجودات وهي تمثل حقلاً لامادياً لا بد أن يعبره الشخص المدرك ليرى بعد ذلك الوجودات المادية من خلاله . حقاً إن وجود الوجودات المادية لن يتأثر بعد عبور حقل الماهيات ، لأن العقل بما يدركه من ماهيات لا يستطيع تغيير مجرى الطبيعة ووجوداتها المادية . ولأن الطبيعة علة فاعلية لذاتها ولا تخضع لعلة أخرى ، ولكن عبور هذا الحقل من الماهيات أمر ضروري لقراءة الطبيعة . فمن خلال حقل الماهيات تبدو الوجودات المادية ويصبح إيمان الإنسان بها إيماناً راسخاً شبيهاً بذلك الإيمان الحيوانى الأعمى الذى يجعل الحيوان يعتقد بأن إدراكه الداخلى صورة من العالم الخارجى . وهكذا ، فمن طريق هذا الحقل من الماهيات يستطيع العقل — على الرغم من أنه جزء من الطبيعة وقائم فيها — أن يخلق لنفسه فى داخل الطبيعة المادية ذاتها ميداناً لامادياً ، قائماً على الرموز والعلاقات ، أشبه شئاً بعالم الطفل ويكون حلقة الاتصال بين الطبيعة وبينه .

والخلاف بين برى وسانتيانا قائم — كما نرى — فى أن الأول يرى أن العقل يدرك إدراكاً مباشراً الوجودات المادية فى حين أن الثانى يذهب إلى أن إدراك العقل للوجودات المادية إدراك بالواسطة عن طريق الماهيات ولكن كلا منهما يتفق مع الآخر فى أن العقل لا يستطيع تغيير الوجود المادى وفى أن وجود الشئ ليس قائماً فى مجرد إدراكه كما يدعى المثاليون .

ولكن الخلاف الخطير بينهما — وهو الخلاف الذى جعل من الواقعية النقدية نقداً للواقعية الجديدة — قائم فى نظرة الواقعية الجديدة إلى العقل باعتبارها محايدة ، وفى نقد الواقعية النقدية لهذه النظرة ، فإذا كان محايداً فسيترتب

على ذلك أنه لن يكون ثمة خلاف بين الموضوع الذى فى العقل والموضوع القائم خارجه ، فى العالم الخارجى . وهذا ىتهى بنا إلى أن نتخلص من وجود « العقل ، أو الشعور أو نعتبه غير موجود ، طالما أن وجوده لا يؤثر فى عملية الإدراك ، وهذه نظرة « واحدة ، فى المعرفة ، تحل محل النظرة الثنائية التى تفصل بين الشعور والموضوع أو بين الوجود فى الذهن والوجود خارج الذهن . ولكن هذه النظرة الواحدة فى المعرفة لا تستطيع أن تفسر لنا الخطأ ، إذ لو كان تأثير العقل معدوما حقا فى عملية الإدراك ، فكيف نفسر إذن أن ثمة إدراكا خاطئا ؟ هنا وتقدم « الواقعية النقدية ، نقدها للنظرة الواحدة فى المعرفة ، وتفضل عليها العود إلى الثنائية القديمة بين العقل والأشياء .

٤ — وىنتج من ذلك أن وجود الشىء مستقل عن الذات ، وهذا هو ما يسميه الواقعيون تفوق الموضوع *Subiunctio* وليس معنى الاستقلال هنا أن ثمة حداً فاصلا بين الموضوع والذات بل معناه فقط أن الذات لا تؤثر فى وجود الشىء باعتباره موجوداً متقوما فى الخارج ، إن الذات تتصل بالموضوع اتصالاً ما ولكنها لا تؤثر فى وجوده .

٥ — لا تعتمد معرفتنا للشىء على العقل وحده إذ أن موضع الشىء بالنسبة إلى ما يحيط به من أشياء أخرى فى المكان والإطار الموضوعى الذى يظهر به فى الوجود الواقعى أو فى الكون وانتمائه إلى « مجموعة ، معينة من الأشياء ، كل هذا يودى إلى توضيح الموضوع بالنسبة لنا ، وهذا التوضيح لم يكن للعقل لصيب فيه على الإطلاق .

وقد انتهى هذا الأمر بالواقعيين إلى القول بأن الشىء الواحد قد يوجد باعتباره « فكرة ، وقد يوجد باعتباره شيئاً خاطئاً بأشياء أخرى . فهذه المائدة التى أمامى ، عندما أناقش علاقتها بالذات العارفة أو استقلالها عنها فإننى لا أناقش إلا « المائدة — فكرة ، أو فكرة المائدة ، ولكنى عندما أوجه نظرى إلى

وجود هذه المائدة أمام هذا الكرسي الذى أجلس عليه ومستندة على هذا الحائط، فإنى أناقش فى هذه الحالة الوجود الواقعى للمائدة، وفى هذا قضاء على الثنائية التقليدية بين الذات والموضوع. إذ أننا قد رأينا أن المائدة قد توجد لا باعتبارها موضوعا للذات العارفة أو فكرة لها، وهذا الوجود الثانى للمائدة لا يختلف عن وجود المائدة باعتبارها فكرة.

أعنى أن المائدة التى تظهر لنا باعتبارها فكرة هى نفس المائدة التى تظهر لنا بحاطة بالأشياء الأخرى التى تحدد وتوضح وجودها. فليس هنا مائدتان: مائدة خارج العقل أو الذات ومائدة داخله أو فيه، بل هناك مائدة واحدة فقط، وهذه النظرة إلى الأشياء هى ما يعبر عنه أصحاب النيوراليزم — أو على الأقل الجناح اليسارى منهم — بالواقعية التصويرية *representative Realism* وهذا فى مقابل النظرة التمثيلية أو التصويرية *Representative* فى نظرية المعرفة.

ويؤدى هذا كله إلى أن الواقعيين قد ذهبوا إلى أن الأشياء تتمتع بوجود غير خاضع للذات وفضلا عن ذلك فإن هناك من الماهيات والعلاقات الرياضية ما لا يتأثر وجودها بالعقل أو الشعور فإذا ما قلنا: $7 + 5 = 12$ فإن هذه العلاقة تتحدد بطبيعة العدد 5 وبطبيعة العدد 7 فقط، ولاستطيع أن ندعى مطالما أن وجود العلاقة أو الرابطة 12 ما بين الرقمين 7، 5 متأثر بالشعور العقلى أو بطبيعة الإدراك العقلى، ووجود الماهيات العقلية والرياضية فى حالة استقلال عن الشعور العقلى قد أدى بالواقعيين إلى إفراد وجود خاص بها؛ هو ما أطلقوا عليه (وجود الجواهر المعقولة) *subsistence* وذلك فى مقابل الوجود الشيء *existence* ونلاحظ أن كلا الوجودين يمثلان عند الواقعيين وجوداً مستقلاً عن الذات ونلاحظ كذلك أن قول الواقعيين بوجود جواهر معقولة فيه بحث لأقوال أفلاطون فى الصور باعتبارها جواهر معقولة قائمة فى عالم مستقل بها.

٦ — نظرية المعرفة لا تسكوّن إلا فصلا واحداً من كتاب الوجود ومعنى

ذلك أننا يجب ألا نطلق الـلاتين باعتبار أنها يدلان على مدلول واحد ، وهذا يدل على تحرر الميتافيزيقا من نظرية المعرفة .

٧ — يلخص أحد الفلاسفة الواقعيين الانجليز وهو توماس ريد Thomas Reid (١٧١٠ — ١٧٦٩) مؤسس المدرسة الواقعية الاسكتلندية — يلخص الخطأ الرئيسى للمذهب المثالى فيما يلى : فالمثالية بوجه عام هى التى تحيل وجود الأشياء إلى مجرد إحساساتنا الذاتية بها (بهذا قال ديكارت ولوك وباركلى وهيوم) ومعرفتنا بالأشياء تنحصر عند المثاليين فى هذه الاحساسات الذاتية التى نـفـكـونـها داخل نفوسنا أو داخل عقولنا عن الأشياء ، ولكن ريد يعترض على هذا فيقول : إن إحساساتنا الذاتية التى نـفـكـونـها عن الأشياء لا توصلنا إلى معرفة هذه الأشياء فشعورى أو إحساسى بالضوء الأحمر واللون الأحمر (فى حالة وجود نار مشتملة أمامى) لا يكفى ليجمعنى أعرف أن الذى أمامى نار ، وإنما يجب أن تكون احساساتى هذه مصحوبة بحكم أحكم به على أن هذا الشئ الذى أمامى ويؤدى الى مختلف هذه الاحساسات فى داخل هو نار ، فالمعرفة إذن ليست فى الإحساسات الذاتية التى أكونها بالنسبة إلى الأشياء بقدر ما هى فى الحكم الذى أصدره عليها ، والحكم لا يتعلق بإحساسى الذاتى بالنسبة إلى الشئ بل يتعلق بتجربى الخارجية ، فالمعرفة إذن ليست قائمة فى الإحساسات الذاتية بل فى التجربة الخارجية التى يدور حولها حكمى على الأشياء .

فالحكم إذن فى رأى توماس ريد يرتبطنا بالشئ الواقعى وينقلنا إليه ، وهذا شبيه بقول أحد الفلاسفة الوجوديين المعاصرين ، وهو هيدجر فى الحكم ؛ فهيدجر يرى أن الحكم ليس مجرد علاقة بين موضوع ومحول بقدر ما هو إشارة إلى واقعية الشئ الذى أمامى . فعندما أحكم بأن (المائدة مستديرة) فإننى لا أقوم هنا بمجرد حمل صفة الإستدارة على المائدة وبذلك يكون نشاط العقل محصوراً فى الداخل بل أتجه بذهنى إلى المائدة التى أمامى فألاحظ أنها مستديرة فى الواقع .

٨ — الفيلسوف المثالي يريد أن يربط وجود الأشياء بعقله دائماً وهو في ذلك يعبر عن أنائية متطرفة ويسمىها R. B. perry بمقولة الأنائية - The ego centric predicament ، وإليك معناها :

إن جميع الأشياء عند المثاليين موضوعات للمعرفة ، أى موضوعات معرفة لنا ، وبالتالي فهي تستلزم وجود شخص عارف أو ذات عارفة ، وهذا يدل على اعتماد الأشياء على الأشخاص المدركة ويدل كذلك على أننا لا نستطيع أن نلغى وجود الذات أو الشخص في عملية الإدراك ، ولكن عدم استطاعتنا إلغاء الذات في إدراك الأشياء لا يثبت مطلقاً — على عكس ما يظن المثاليون أن الأشياء غير قادرة على أن توجد بمفردها دون الشعور ، ومعنى ذلك أن الأشياء قد تكون موجودة في حالة عدم إدراكها لها . إن كل ما يستطيع المثاليون إثباته هو أننا في حالة إدراكنا للأشياء لا نستطيع أن نعمل وجود الشعور . ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نحكم بأننا ندرك هذا الشيء أو ذاك إلا إذا كان هذا الحكم متضمناً من تلقاء نفسه وجود الشعور أو حضوره أو مصاحبته للشيء المدرك . ولكن هذا لا يعنى بالضرورة — وهذا هو النقد الذى يوجهه الواقعيون إلى المثاليين — أن الشعور ملازم دائماً لوجود الأشياء — كما يدعى المثاليون . والمثاليون في قولهم هذا أنائيون ومحبون لذواتهم ويتخذون من الذات مركزاً تدور فى فلسفة الأشياء إذ أنهم لا يريدون فقط أن يقرروا حضور الذات فى عملية الإدراك ومصاحبته للشيء المدرك بل يريدون أيضاً أن يستنتجوا من ذلك مصاحبة الذات لوجود الأشياء بوجه عام ، سواء فى حالة إدراكها أم لا . وهذا يفسر لنا مرة أخرى مهاجمة الواقعيين لباركلى فى قوله بأن وجود الشيء هو إدراكه وقولهم على العكس من ذلك إن إدراك الشيء هو إدراكه فحسب .

٩ — العالم فى نظر الفيلسوف الواقعى عالم كثرى . ومعنى ذلك أن الواقعى لا يريد أن يضحى بكثرة العالم الاصلية فى سبيل مبدأ الوحدة : سواء : أكان هذا المبدأ هو الذات العارفة أو الانا الشارطى أو كان مبدأ سامياً يرد اليه الامر كله .

١٠ — الفيلسوف الواقعى لا ينظر — خلافا لما يذهب إليه المثالى — إلى المكان والزمان باعتبارهما إطارين يضمهما العقل ليشكل بهما المحسوسات بل ينظر إليهما على العكس من ذلك على أنهما قائمان فى التجربة لا فى العقل . ومن ناحية أخرى فإن الواقعى لا يفصل بين المكان والزمان ، ولا يجعل المكان خاصا بالاحساس الخارجى والزمان خاصا بالاحساس الباطنى كما ذهب كانط مثلا ، ولا يرد المكان إلى الزمان الباطنى كما يذهب إلى ذلك برجسون فى بعض كتبه . الفيلسوف الواقعى لا يفعل هذا ولا ذاك ويفضل أن يربط الزمان بالمكان وينظر إلى المكان على أنه مكان متزمّن ، يتبّت الزمان فى كل أجزائه . وفى هذا ، نجد الواقعى متمشيا مع أحدث النظريات العلمية وهى نظرية النسبية القائمة على الربط بين اللحظة الزمانية والنقطة المكانية فى كل فعل من أفعال الإدراك .

محتويات الكتاب

الصفحة

١٩ — ٥٠

تقديم الطبوعات

مقدمة ١ — تعريفات، مفروضة . ٢ — الموقف الفلسفي .

٣ — خطوات للموقف الفلسفي . ٤ — علاقة الفلسفة بالعلم
(خطوات المنهج العلمي) ٥ — علاقة الفلسفة

٥٧ — ٢٧٠

بالدين

الباب الأول

٦٤ — ٥٩

تصنيف العلوم الفلسفية

الباب الثاني

١١٣ — ٦٥

الميتافيزيقا أو مبحث الوجود

٨٠ — ٦٧

تهديد

٩١ — ٨١

الفصل الأول : إمكان قيام ما بعد الطبيعة

١١٣ — ٩٣

الفصل الثاني : نماذج من مشاكل الوجود

١٠١ — ٩٥

١ — مشكلة الوحدة والمكثنة

١١٣ — ١٠٢

٢ — مشكلة الله

الباب الثالث

٢٦٣ — ١١٥

المعرفة

الصفحة

١١٧ — ١٣١

الفصل الأول : إمكان المعرفة

(١) . النزعة التوكيدية الايقانية .

(ب) الشك المذهبي (ج) الشك المنهجي .

١٣٣ — ٢١٧

الفصل الثاني : الطرق الموصلة إلى المعرفة

(١) المعرفة العقلية (ب) المعرفة الحسية

(ج) الحدس (د) الفعل البرجماني

(هـ) التجربة الوجودية (و) الماركسية

(ز) مفهوم الحقيقة في الثقافة الإسلامية .

٢١٩ — ٢٦٣

الفصل الثالث : طبيعة المعرفة

٢٢٢ — ٢٣٤

١ — المثالية

المثالية المفارقة عند أفلاطون .

المثالية الذاتية : المذهب اللامادي عند باركلي —

المثالية النقدية أو الشارطة .

عند كانت — المثالية الموضوعية عند هيجل .

٢٣٥ — ٢٣٩

٢ — فلسفة بين المثالية والواقعية

(فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا)

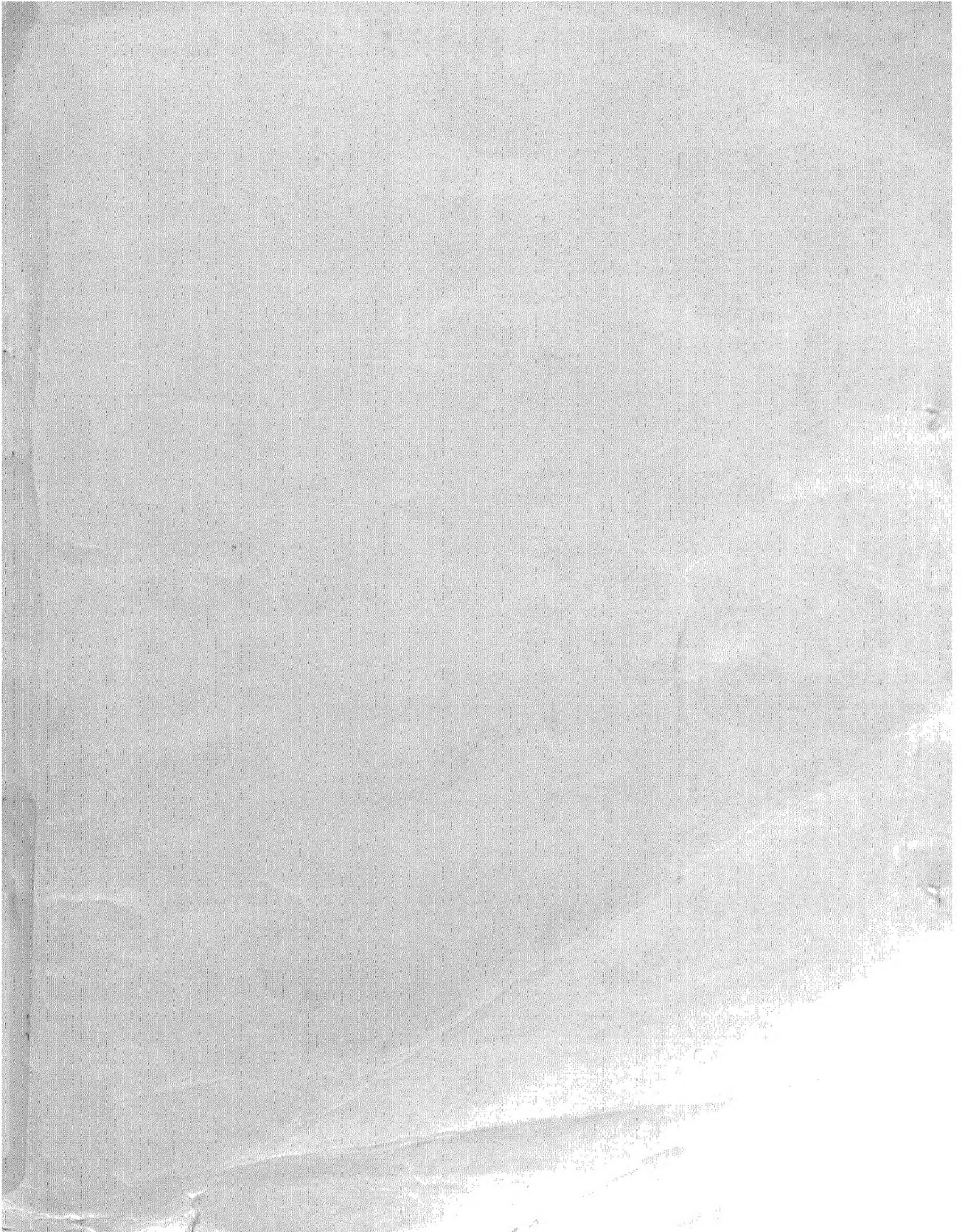
٢٤٠ — ٢٦٣

٣ — الواقعية

الواقعية الساذجة — والواقعية الفلسفية .

النيوريالزم .

مطبعة العمرانية للأوفست
٤٨. شارع زهران بالعمرانية الغربية
العمرانية الغربية - جيزة
ت : ٥٣٧٥٥٠



To: www.al-mostafa.com